



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

## **Hermeneutische Blätter 2/2014 : Beten**

Edited by: Peng-Keller, Simon ; Hunziker, Andreas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-106678>

Edited Scientific Work

Originally published at:

Hermeneutische Blätter 2/2014 : Beten. Edited by: Peng-Keller, Simon; Hunziker, Andreas (2014).

Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

## **Hermeneutische Blätter 2/2014: Beten**

Edited by: Peng-Keller, Simon; Hunziker, Andreas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-158402>

Edited Scientific Work

Originally published at:

Hermeneutische Blätter 2/2014: Beten. Edited by: Peng-Keller, Simon; Hunziker, Andreas (2014).

Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.



# BETEN

Institut für Hermeneutik  
& Religionsphilosophie  
Theologische Fakultät  
Universität Zürich

## Inhalt

Editorial	
Hermeneutik des Gebets?	4
Hermeneutik und Sakramentalität leiblichen Betens. Zum Schwerpunkt ›Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets‹	
Simon Peng-Keller	6
 <i>I. Biblische und spiritualitätsgeschichtliche Perspektiven</i>	
Insistieren oder sich auf Gottes Willen verlassen? Die Gebetsparänese im Matthäus- und im Lukasevangelium	
Lorenzo Scornaïenchi	15
Wandlungen des Gebets im Neuen Testament	
Volker Gäckle	35
Gebete in Worten und Taten. Das Beispiel der apokryphen Akten des Paulus und der Thekla	
Veronika Niederhofer	49
Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität	
Erich Bryner	64
Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre	
Luca Baschera	79
 <i>II. Vom Sinn verleiblichten Betens</i>	
Leibliches Beten bei Etty Hillesum	
Pierre Bühler	91

»Hilf mir!« Das Gebet in Filmen des ungarischen Oscar-Preisträgers István Szabó Ingrid Glatz-Anderegg	100
»I'm down on my knees«: Körper im Gebet. Ein Essay Natalie Fritz / Anna-Katharina Höpflinger	115
ZEIT MEINES LEBENS – Das Gebet des Herzens als Ort der Entstehung von Zeit. Eine Fingerübung Johanna Breidenbach	130
»Wo Andacht und Gebet ist, da ist Religion«. Erinnerungen an eine Verhältnisbestimmung Florian Priesemuth	147
Was uns das Gebet lehrt – Jean-Louis Chrétiens Phänomenologie des Gebets als Beitrag zu einer Hermeneutik des Gebets als leibliches Verstehen Michael Ulrich Braunschweig	160
Beten aus Gewohnheit? Einwendung gegen eine Verwendung von Merleau-Pontys Leibbegriff zur Bestimmung des Gebetsphänomens Marcel Egli	173
 <i>III. An den Grenzen des Sagens und Verstehens</i>	
Gott? Eine philologische Besinnung Hans-Ulrich Rügger	195

Beten mit Luhmann. Zu einer systemtheoretischen Deutung des christlichen Gebets Stefan Berg	206
Adresse ohne Adressat. Eine Fussnote zum Gebet und zur Hoffnung Hartmut von Sass	223
Lyrische Apostrophen zwischen Gedicht und Gebet (Klopstock, Celan) Andreas Mauz	236
Charismatisch beten. Perspektiven und Erfahrungen Willibald Sandler	252
»Die Oper des Sagens« von Michel de Certeau. Ouverture Johanna Breidenbach und Lucie Kaennel	270
Impressum	

### Hermeneutik des Gebets?

Nach Novalis kommt dem Beten in der Religion jener Platz zu, der das Denken in der Philosophie einnimmt. So wie das Denken das zentrale Medium des Philosophierens darstellt, so ist das Beten demnach jenes der Religion. Während aber die Philosophie in intensiver Weise über das Denken nachdenkt, wird dort, wo über Religion reflektiert wird, oft nur am Rand über das Gebet nachgedacht. Wer das trotzdem versucht, dem eröffnen sich unerwartet viele Frage- und Forschungsfelder. Die vorliegende Nummer der *Hermeneutischen Blätter* zeigt, auf welch vielfältige Weise man sich theologisch oder religionswissenschaftlich den Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Gebets annähern kann.

Eine thematische Fokussierung ergab sich daraus, dass seit anfangs Jahr am *Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie* ein Forschungsprojekt läuft, das den leibsinlichen Dimensionen des Gebetsvollzugs im Horizont zeitgenössischer hermeneutischer und phänomenologischer Diskussionen nachgeht.<sup>1</sup> Eine ganze Reihe der in diesem Heft versammelten Beiträge kreisen um diese in hermeneutischer Hinsicht bisher noch unzureichend bedachte Leibsinlichkeit des Betens. Sie zeigen auf, wie ergiebig ein Nachdenken über das Gebet ist, das sich an diesem Leitfaden orientiert. Werden auch nicht wortsprachliche Medien (bzw. im Blick auf die Wortsprache auch deren leibsinliche Dimension) mit in Betracht gezogen, vervielfachen sich die hermeneutischen Herausforderungen in erfreulicher Weise.

Wie zentral und weiterführend die Frage nach einer Hermeneutik des Gebets ist, belegen aber auch diejenigen Beiträge im vorliegenden Heft, die sich dem Thema Gebet mit anderen Fragestellungen nähern. Ob dem Gebet in biblischer und spiritualitätsgeschichtlicher Perspektive nachgedacht wird, indem z.B. die unterschiedlichen Gebetsverständnisse im Neuen Testament erörtert werden. Oder ob nach dem Ort des Gebets an den Grenzen des Sagens und Verstehens gefragt wird, indem das Gebet z.B. systemtheoretisch oder literaturwissenschaftlich in den Blick genommen wird. Immer wieder zeigt sich, wie direkt und produktiv die Frage nach dem Gebet und seinem Verstehen in die Grundfragen religiösen Selbstverstehens in Geschichte und Gegenwart hineinführt.

<sup>1</sup> Vgl. <http://www.hermes.uzh.ch/forschung/beten.html>

Was lässt sich aus den perspektivenreichen interdisziplinären Beiträgen für die Arbeit an einer Hermeneutik (leiblichen) Betens gewinnen? Zumindest das, dass die Frage nach dem Verstehen des Gebets in doppelter Weise verstanden werden kann: als *Verstehen* des (Phänomens des) Gebets ebenso wie als ein Verstehen, welches das Gebet selbst ermöglicht oder sich mit ihm verbindet. Dabei kann derjenige, der sich verstehen-wollend in diese Verstehensprozesse hineinbegibt, durch das Phänomen Gebet in ganz besonderer Weise herausgefordert sein: Wer über das Verstehen des Gebets nachdenkt, kann auch etwas über sich selbst verstehen (und zu verstehen geben). Wenn die vorliegenden Beiträge auch bei den Leserinnen und Lesern etwas von diesem selbstinvolvierenden Charakter des Nachdenkens über das Gebet erlebbar machen, hat das vorliegende Heft seinen Sinn mehr als erfüllt.

Als Herausgeber möchten wir allen danken, die sich an der Herstellung dieser *Hermeneutischen Blätter* beteiligt haben. Ganz besonders den Autorinnen und Autoren, aber auch Gaby Staub und Johannes Corrodi Katzenstein, die nicht nur für das Layout verantwortlich sind, sondern uns auch bei den Korrekturarbeiten zur Seite gestanden sind.

*Andreas Hunziker, Simon Peng-Keller*

# Hermeneutik und Sakramentalität leiblichen Betens

Zum Schwerpunkt »Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets«

Simon Peng-Keller

Im Nachdenken über die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Gebets rückt seine Medialität ins Blickfeld – und damit verbunden: seine Sakramentalität. Es ist kein Zufall, dass die vorliegenden *Hermeneutischen Blätter* bebildert sind und vielfältige Bezüge zur Welt der Poesie, der Klänge und des nicht weniger sinnlichen Schweigens enthalten. Leibliches Beten kann gemalt, fotografiert und gefilmt werden. Es lebt von Stimmen, Klängen, Gesten und Bildern. Das Verhältnis zwischen dem Gebet und seinen Medien ist ein wechselseitiges. Das Gebet ist durch die Medien, in denen es sich vollzieht und zur Darstellung kommt, ebenso bestimmt, wie es diese transformiert. Das Gebet sucht sich seine Medien und passt sich an sie an wie ein Fluss an einen sandigen Grund.

Dabei kann es zu spannungsvollen Konstellationen kommen. Die Eigendynamik bestimmter Medien kann sich mit jener des Betens reiben. Was sich in exemplarischer Schärfe in der glossolalischen Transformation der Wortsprache zeigt,<sup>1</sup> findet sich ähnlich auch in anderen medialen Feldern. So gehört zur Eigendynamik leiblichen Betens auch, dass es zur Selbstpräsentation genutzt werden kann. Diese Ambivalenz sicht- und hörbaren Betens versucht das Matthäusevangelium dadurch zu entschärfen, dass es die Notwendigkeit des Rückzugs betont (Mt 6,6). Diese Interiorisierung des Gebetsvollzugs wurde oft umstandslos als Spiritualisierung gedeutet und dürfte rezeptionsgeschichtlich eine solche auch gefördert haben. Doch wurde dabei übersehen, dass auch die betende Ein- und Abkehr sich leiblich vollzieht. Ob nun das Schliessen der Türe wörtlich zu verstehen ist oder metaphorisch als Einkehr »in sich«: sie geschieht leiblich und verändert die sinnliche Perspektive. Was als Spiritualisierung des Gebets erscheint, kann sich beim näheren Hinsehen als Transformation und Neuinterpretation seiner Leiblichkeit erweisen: als Neuverortung »in Christus«.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge von Willibald Sandler und Michel de Certeau.

<sup>2</sup> Vgl. die Beiträge von Volker Gäckle, Veronika Niederhofer und Hartmut von Sass.



Mit der Leiblichkeit des Betens kommt auch seine *Räumlichkeit* und *Zeitlichkeit* ins Spiel. Gebetsgesten lassen heilige Räume entstehen, die ebenso flüchtig sind, wie sie selbst.<sup>3</sup> Die dunkle Speisekammer mit ihren besonderen Geruchswelten entpuppt sich frühchristlich als neuer Tempel, als Allerheiligstes, an dem der verborgene Gott sich mitteilt.<sup>4</sup> Zwanzig Jahrhunderte später wird ein unordentliches Badezimmer zur Krypta, eine raue Kokosmatte zum Gebetsteppich, auf dem sich ein wie von selbst einstellendes verleiblichtes Beten als Gegenkraft gegen ein totalitäres Regime erweist.<sup>5</sup> Dass das Gebet nicht nur Zeit braucht, sondern diese auch formt, ist gebetspraktisch und –phänomenologisch ebenso bedeutsam. Das Gebet senkt sich tief in die Leiblichkeit des Lebens ein, wo es mit den Rhythmen von Tag und Nacht oder mit jenen des Atems und des Herzens synchronisiert wird. Es pulsiert dann im Rhythmus des Herzens und strömt im Fluss des Atems. Es markiert die Zeiten des Tages wie die Wächter, die auch in postmodernen Zeiten noch ihren Dienst versehen. Die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit des Betens finden in seiner Stimmlichkeit<sup>6</sup> und seinem Gemeinschaftsbezug zusammen. Will man gemeinsam beten, muss man an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zusammenkommen. Beten vollzieht sich hier im responsorischen Vor- und Nachbeten, das meist besondere, ausseralltägliche stimmliche Register in Anspruch nimmt. Dass in der sinnlichen Expressivität solchen gemeinschaftlichen Betens die Grenzen zwischen sakralen und säkularen Räumen sich miteinander verwischen, führt unter den gegenwärtigen westeuropäischen Bedingungen gelegentlich zu Irritationen. Selbst stumme Minarette können zur politischen Provokation werden. Und die zum Gebet rufenden Glocken werden nicht von allen – zumindest nicht zu jeder Nachtzeit – gerne gehört.

Der Ausdruck »verleiblichtes Verstehen«, der im vorliegenden Zusammenhang in heuristischer Absicht im Spiel ist, verweist auf die Vielschichtigkeit jener Verstehensprozesse, die im Vollzug des Betens involviert sind. Das Verstehen, das sich im Gebet erschließt, gleicht offenkundig weniger dem kühlen Verstehen wissenschaftlicher Reflexion als jenem affektiven Erkennen, das Aristoteles mit Blick auf das Drama *anagoreisis* nannte. Das verleiblichte Verstehen, das Beten charakterisiert, ist oft *affektives Verstehen*. Das gilt nicht nur für cha-

<sup>3</sup> Vgl. besonders den Beitrag von Natalie Fritz und Anna-Katharina Höpflinger.

<sup>4</sup> Vgl. den Beitrag von Lorenzo Scornaienchi.

<sup>5</sup> So bei Etty Hillesum, vgl. den Beitrag von Pierre Bühler.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Michael Braunschweig über Jean-Luc Chrétien's Phänomenologie der Stimmlichkeit des Betens.



rismatisches Beten, mag es sich dort auch am auffälligsten zeigen. Man findet es auch im reformatorischen Zürich, wie Luca Baschera am Beispiel des Zürcher Pfarrers Leo Jud (1482–1542) zeigt. Ob dessen Beschreibung des Geistgebets in repräsentativer Weise schildert, was ein Gemeindemitglied von St. Peter in den ersten Jahren der Reformation betend erlebte, entzieht sich der historischen Forschung. Doch erinnert Juds Beschreibung betenden Erlebens und Verstehens an Gebetserfahrungen, die heute möglicherweise weniger in der ehrwürdigen Zürcher Kirchgemeinde zu St. Peter oder jener zu Liebfrauen als in pentekostalen Gemeinden gemacht werden: »Manchmal bittet der Geist und kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, lehrt uns, was und wie wir bitten sollen, und treibt uns irgendwie zum Seufzen (Röm 8,26), wobei wir zuerst nicht reden, sondern nur seufzen und trauern; denn das Gemüt ist innerlich noch nicht richtig bewegt; die Lippen gehen noch nicht, die Augen sind auch noch tränenleer, und das Gemüt darf wohl noch nichts davon wissen, was der Geist bittet. Bald aber bewirkt der Geist, daß aus dem Seufzen ein Reden und Trachten im Herzen entsteht, bewegt darnach schnell das Gemüt und das ganze Innere des Menschen zum Beten. Zum Gemüt kommt dann der Mund, das Wort, das Seufzen, Schreien und Rufen zu Gott, das Herzklopfen, Klagen und Weinen, und dies alles wirkt der eine Geist (1Kor 12,11).«<sup>7</sup>

Insofern solches Beten zu vertiefter Selbst- und Gotteserkenntnis beiträgt, handelt es sich um ein ereignishaftes Verstehen, das Jud als geistgewirkt deutet. Bei aller Betonung des Ereignishaften und der Fluidität lebt auch ein solches Geistgebet, wie Willibald Sandler es am eigenen Beispiel aufzeigt, von Prozessen der Eingewöhnung und leibsinlicher Habitualisierung. Gerade in seiner Leiblichkeit kann einem das Gebet zur zweiten Natur werden. Wir müssen dann nicht lange überlegen, wie wir heute beten sollen. Unsere Gesten und die vertrauten Worte sagen es uns. Sie ziehen uns in ein Geschehen hinein, das uns auf präreflexive Weise gut bekannt ist und sich gerade so immer wieder neu erschließen kann. Insofern solche Gebetspraxis auf *habitualisiertem Verstehen* beruht, ist sie anderen verleiblichten Praktiken vergleichbar: etwa dem Kochen, das ebenfalls von implizitem Wissen und Können lebt, welches nicht ohne weiteres artikulierbar ist. Solche Vergleiche machen allerdings auch deutlich, was die Besonderheit der leiblichen Praxis ausmacht, die wir Gebet nennen. Selbst dort, wo es wie im Bittgebet auf etwas abzielt, gehört das Beten zu den selbstzwecklichen Tätigkeiten. Es gleicht insofern mehr dem Essen als dem Kochen. Im Vergleich zur Kochkunst, die

<sup>7</sup> Quellenangaben im Beitrag von Luca Baschera.

Poesie und Prosa durchaus zu nutzen weiss, hat die Gebetskunst zudem einen ungleich innigeren Bezug zum Wort. Zwar geht es nicht in wortsprachlichen Vollzügen auf, sondern nährt sich auch vom Schweigen, von der Geste, vom Wahrnehmen. Der intensive Wortbezug christlichen Betens steht dennoch ausser Frage. Es lebt von der Gabe des göttlichen Wortes und antwortet darauf – selbst dort noch, wo ihm die Worte fehlen oder zerbrechen, wo es nach neuen Worten sucht, ohne dass es schon in ein neues Lied hineinfindet.

Gerade in seinen habitualisierten und leiblichen Gestalten ist das Gebet Gegenstand theologischer Anfrage und Kritik. Gehört ein eingewöhntes und routinemäßiges Beten nicht zu den Verfallsformen christlichen Betens? Gegen ein gedankenloses, veräußerlichtes und mehr an Quantitäten als Qualitäten orientiertes Beten betonten die Reformatoren und katholische Reformer/innen wie Francisco de Osuna und Teresa von Avila die Bedeutung von Andacht und innerer Sammlung. Doch ist Andacht selbst schon Gebet – oder lediglich eine Vorstufe zu ihm? Wie Florian Priesemuth und Marcel Egli zeigen, bewegten diese Fragen nicht allein Reformer des 16. Jahrhunderts, sondern sie treiben auch Theologen der Gegenwart um. Im Hintergrund solchen theologischen Fragens lässt sich u.a. das Anliegen ausmachen, das Wesen des Gebets nicht mit anthropologischen Phänomenen zu identifizieren, die sich auch diesseits betender Gottesbeziehung finden. Ist es vor diesem Hintergrund theologisch angemessen, das Gebet als *Praxis leiblichen Verstehens* zu charakterisieren? Geht es im Gebet nicht eher um Enteignung als um Aneignung? Ist es nicht wesentlich Passion und unverfügbare Gabe, in der alles menschliche Verstehen an seine Grenzen kommt?

Die Beiträge des vorliegenden Bandes geben auf diese und andere Fragen sehr unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Antworten. Sie zeigen, in welchem Maße jede Rede vom Gebet situativ bestimmt ist und meist bestimmte Gebetssituationen vor Augen hat bzw. spezifische Formen des Betens privilegiert. An den normativen Implikationen eines bestimmten Gebetsverständnisses lässt sich das besonders deutlich ablesen. Besonders deutlich wird dies im Beitrag von Marcel Egli, der sich in fruchtbarer Weise kontrapunktisch zu vielen in diesem Band versammelten Zugängen verhält. Seine komprimierten Thesen regen zur weiteren Diskussion an. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Die Aussage »Nicht ist zu lernen, wie man *selber* zu ›Gott‹ betet, sondern wie man *mit und durch Gott* zu Gott betet«<sup>8</sup> mag christologisch und pneumatologisch problemlos

<sup>8</sup> So Marcel Egli in diesem Band.

nachzuvollziehen sein. Doch was ergibt sich daraus in gebetspädagogischer Hinsicht? Muss man, um die Unverfügbarkeit des Gebets und seines Adressaten zu wahren, dem Gebet seinen Praxischarakter absprechen und seine habitualisierten Formen theologisch problematisieren?

Man könnte dagegen mit Verweis auf die ostkirchliche Gebetspraxis argumentieren, die die pneumatologische Dimension in besonderer Weise betont. Die von Erich Bryner und Johanna Breidenbach vergegenwärtigte Praxis des Jesusgebets hat ihren Sinn darin, durch eine intensive Form von Habitualisierung und Verleiblichung zu einem inspirierten Beten »mit und durch Gott zu Gott« zu führen. Ob es tatsächlich förderlich ist, die Praxis des Betens mit einer leib-sinnlichen Aufmerksamkeitsschulung zu verbinden, blieb allerdings auch in der orthodoxen Tradition nicht unumstritten. Wird durch eine solche Methodik die Aufmerksamkeit nicht vom göttlichen Adressaten abgezogen und auf die Betenden selbst und ihre selbst-tätige Leiblichkeit gelenkt? Und ist es theologisch legitim, in derart exklusiver Weise zu Jesus zu beten, der seine Jünger nicht das Jesusgebet, sondern das Vaterunser lehrte?<sup>9</sup> Die Verteidiger des Jesusgebets beschränkten sich nicht darauf, auf die biblische Herkunft der von ihnen benutzten Gebetsformel zu verweisen. Sie vertraten auch die Ansicht, der erhöhte Christus sei in seinem Namen gegenwärtig – realpräsent.<sup>10</sup> Das Jesusgebet hat aus ihrer Sicht einen sakramentalen Charakter. Wie einst Gott seinen Namen im Tempel wohnen liess und dadurch in ihm präsent wurde, vergegenwärtigt er sich nun – im Namen Jesu und durch seine Anrufung – im »Tempel des Herzens«. Das kommt in gewisser Weise Luca Bascheras Vorschlag nahe, das Gebet als »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« zu bestimmen. Die Sinnlichkeit des Betens ist dann mehr als nur nützliches Beiwerk. Sie hat die Würde des sakramentalen Zeichens. Leibliches Gebet erscheint aus dieser Sicht als responsives Geschehen in einem leiblichen Resonanzraum: als geistgewirkte Antwort, in der Gottes

<sup>9</sup> Diese Anfrage begleitet die Tradition des Jesusgebets seit ihren Anfängen im 5. Jahrhundert, vgl. Alois Grillmeier, Das »Gebet zu Jesus« und das »Jesus-Gebet«. Eine neue Quelle zum »Jesus-Gebet« aus dem Weißen Kloster, in: C. Laga/J.A. Munitiz/L. van Rompay (Hg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven 1985, 187–202.

<sup>10</sup> Für eine detaillierte Beschreibung dieser Diskussion vgl. Hilarion Alfeyev, *Le mystère sacré de l'Église. Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu*, Fribourg 2007.

Wort sich auf »erhellende« Weise mitteilt und, vermittelt durch die »Rauheit der Stimme«, <sup>11</sup> im Menschen zum Klingen kommt.

— PD Dr. Simon Peng-Keller ist Dozent für Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur und beauftragt mit der Durchführung des SNF-Forschungsprojekts »Beteten als verleblichtes Verstehen. Hermeneutische Zugänge zum Ereignis des Gebets«.

<sup>11</sup> Roland Barthes, Die Rauheit der Stimme, in: Ders., Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn, Frankfurt a.M. 1990, 269–278.



## I. Biblische und spiritualitätsgeschichtliche Perspektiven





# Insistieren oder sich auf Gottes Willen verlassen? Die Gebetsparänese im Matthäusevangelium und im Lukasevangelium

*Lorenzo Scornaielenchi*

## 1. Einleitung: zwei Auffassungen vom Gebet

Wenn man die Auffassungen vom Gebet im Matthäusevangelium und im Lukasevangelium vergleicht, stellt man einen wesentlichen Unterschied fest. Im Lukasevangelium liegt der Akzent auf der Beharrlichkeit des Betenden, auf seinem kontinuierlichen Insistieren, im Matthäusevangelium wird hingegen eine andere Haltung propagiert: Man soll im Gebet nicht viele Worte verwenden, man soll beim Beten auf keinen Fall Worte anhäufen, weil Gott schon vorher weiss, was für den Menschen nötig ist (Mt 6,6-9). Dieser Kontrast bestätigt sich auch im Blick auf das Vaterunser: Zwar ist die matthäische Version länger als die lukanische. Während aber im Matthäusevangelium das Vaterunser als Vorbild des wesentlichen und knappen Betens vorgestellt wird (und im Vergleich mit den gängigen Gebeten der Zeit ist es tatsächlich ein knappes Gebet), begegnet es in Lk 11 in einem Kontext, in dem – vielleicht wegen seines konkreten Bezugs auf die Bitte um das Brot – die Bedeutung des Beharrens im Beten im Vordergrund steht. Es stellt sich die Frage: Wie kann man diese unterschiedlichen Auffassungen der beiden Evangelien zum Gebet erklären? Handelt es sich einfach um verschiedene Akzentuierungen oder drücken sich in diesen Unterschieden völlig andere Konzeptionen des Wesens des Gebets aus? Solche Fragen können auch behilflich sein, um die Bedeutung des Gebets in der frühen Kirche zu verstehen.

O. Cullmann versucht in seinem Buch über das Gebet im Neuen Testament, die Perspektiven der beiden Evangelien durch eine paradoxe Aussage zu verbinden: »Gott braucht nicht, aber er will das Gebet der Menschen«<sup>1</sup>, das Gebet ist nicht notwendig, aber es ist erwünscht. Er entnimmt diesen Gedanken dem Lied Paul Gerhards »Befiehl du deine Wege«, und zwar insbesondere den Worten:

---

<sup>1</sup> O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen 1994, 29.



»Mit Sorgen und mit Grämen  
und selbsteigener Pein  
lässt Gott sich gar nicht nehmen;  
*Es muss erbeten sein*.<sup>2</sup>

Obwohl Cullmann das *Müssen* des Betens im letzten Vers Gerhardts betont, liegt die grundlegende Vorstellung des Lieds im Gedanken, dass Gott die Geschehnisse trotz jeden Widerstrebens der Menschen ihrem Ziel zuführt. Dies kommt klar in folgenden Worten zu Sprache:

»Und was du dann erlesen,  
das treibst du starker Held,  
und bringst zum Stand und Wesen,  
was deinem Rath gefällt«.<sup>3</sup>

Die Synthese der beiden Perspektiven geschieht nach Cullmann durch das Paradox *Gott braucht keine Gebete, aber er will sie*. Er erinnert daran, dass die Beharrlichkeit beim Beten auf die Radikalität Jesu zurückgeht: »Den unbedingten Willen Gottes, dass wir zu ihm beten, hat Jesus in seiner ganzen Radikalität erfasst. Daher die wiederholte, so eindringliche Aufforderung zur Beharrlichkeit beim Beten. Die Notwendigkeit dieser Beharrlichkeit entspricht dem göttlichen Willen.«<sup>4</sup> Cullmanns Lösung des Problems der verschiedenen Ansichten zum Gebet ist also, eine paradoxe Systematisierung zu unternehmen und alles auf die Radikalität Jesu zurückzuführen. Diese Erklärung ist aber nicht ausreichend, um die Komplexität der beiden Evangelien zu fassen. Vielmehr ist es notwendig, die beiden Perspektiven des *Insistierens* und des *Vertrauens* auf Gottes Vorsehung zuerst je für sich zu verstehen und dann zu hinterfragen, ob eine Synthese überhaupt möglich ist.

Bevor wir damit beginnen, möchte ich einige methodische Vorbemerkungen anbringen: (1.) Da das Thema Gebet sehr weit ist, konzentriert sich meine Untersuchung auf konzeptionelle Texte über das Gebet, die aus dem Sondergut der beiden Evangelien stammen, nämlich die Paränese über das Gebet in Mt 6,6–9 und die Paränese durch die lukanischen Gleichnisse in Lk 11 und 18. Das Sondergut ist deswegen interessant, weil es das *Proprium* jedes Evangeliums darstellt und damit die jeweilige eigentümliche Ansicht zum Gebet klarer hervorgehoben wird. Beide Evangelien enthalten verschiede-

<sup>2</sup> Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, 31.

<sup>3</sup> Paulus Gerhardts geistliche Lieder (Bd. 1), hg. v. K. Gerok, Leipzig 1883, 230, 3. Strophe. Der gleiche Gedanke wird auch in der 5. und in den folgenden Strophen betont.

<sup>4</sup> Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, 30.

ne Episoden, die das Gebet betreffen. Es geht vor allem um Gebete oder Gebetshandlungen Jesu. Diese Texte sind für unsere Untersuchung wenig interessant, weil sie aus dem gleichen traditionellen Material stammen. (2.) Dieser Vergleich der matthäischen und der lukianischen Auffassung zum Gebet will außerdem auf eine Lücke in der Literatur zum Gebet in den Evangelien hinweisen. Die meisten Monographien befassen sich mit der Gebetskonzeption des lukianischen Doppelwerkes<sup>5</sup> und nicht mit der matthäischen Vorstellung des Gebets. Diejenigen Forscher, die das Matthäusevangelium behandeln, konzentrieren sich dagegen vor allem auf die Untersuchung des Vaterunsers. (3.) Eine letzte Präzisierung betrifft die lexikalische und semantische Erforschung des Themas. Die griechischen Termini, die das Gebet bezeichnen, sind zahlreich.<sup>6</sup> Die zu untersuchenden Texte verwenden das Verb προσεύχεται, das im Neuen Testament am meisten benutzt wird. Die Paränesen der beiden Evangelien befassen sich mit dem Bittgebet. Eine Unterscheidung der vielen Formen des Gebets ist in dieser Gegenüberstellung nicht nützlich.

## 2. Das Gebet nach Matthäus: Wenige Worte im persönlichen Gebet

Die matthäische Gebetsparänese ist fast ausschließlich in der Bergpredigt eingebettet.<sup>7</sup> Jesus diskutiert dort drei Handlungen der damaligen Frömmigkeit: das Beten, das Almosengeben und das Fasten.

<sup>5</sup> Zahlreich sind die Untersuchungen zum Gebet im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Ich nenne hier einige wichtige Beispiele: W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukianischen Theologie*, StANT 12, München 1965; L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 29, St. Augustin 1978; S.F. Plymale, *The Prayer in Luke-Acts*, American University Studies – Theology and Religion 118, New York u.a. 1991; N. Förster, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, Biblical Tools and Studies 4, Leuven u.a. 2007; K. Pfemmer De Long, *Surprised by God. Praise Response in the Narrative of Luke-Acts*, BZNW 166, Berlin/New York 2009; G.O. Holmas, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, Library of the New Testament Studies 433, London/New York 2011. Detaillierte Forschungsberichte finden sich bei D.M. Crump, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, WUNT 11/49, Tübingen 1992, 2–11; und bei Förster, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, 2–21.

<sup>6</sup> Vgl. Holmas, *Prayer and Vindication in Luke-Acts*, 29f.

<sup>7</sup> Wenn man der Hypothese von U. Luz (*Das Evangelium nach Matthäus*, I. Mt 1–7, EKK I/1, Düsseldorf/ Zürich 2002, 254) zustimmt, nach der das Vaterunser das Zentrum der Bergpredigt darstellt, spielt dieses Gebet und die Gebetsparänese für die

Obwohl sich diese Handlungen direkt auf die jüdische Frömmigkeit und Praxis beziehen, lassen sie sich ebenfalls auf andere Religionen anwenden. Jede Religion beschäftigt sich mit Fasten, mit Beten und mit Wohltaten. Das Besondere in der Auffassung Jesu ist die Idee, dass die wahre Frömmigkeit einen persönlichen und intimen Charakter hat, der zu jedem äusserlichen Ausdruck im Gegensatz steht. Was wir mit dem Begriff »Frömmigkeit« bezeichnen können, wird im Text des Matthäusevangeliums mit dem zentralen Terminus δικαιοσύνη zum Ausdruck gebracht.<sup>8</sup>

Der Satz in Mt 6,1 τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς fasst die Vorstellung eines Urteils über die Frömmigkeit zusammen. Der Zweck der Mahnungen ist, eine innerliche Frömmigkeit vor Gott zu suchen. Jeder Versuch der Externalisierung oder Selbstdarstellung steht sonst unter der Gefahr, eine schauspielerische Handlung zu werden. Οἱ ὑποκριταὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς gilt als polemische Deutung der jüdischen Handlung, weil der bestimmte Artikel auf eine besondere Gruppierung hinweist. Sie lässt sich aber auch auf andere Formen externer Darstellung der Frömmigkeit anwenden. Die Basis für die christliche Frömmigkeit ist die Innerlichkeit seines Ausdrucks und die Exklusivität des Verhältnisses zu Gott, weil Gott ins Innere des Menschen sieht und keine Vermittlung durch Externalisierung braucht. Wenn man in die Äußerlichkeit investiert, befindet man sich bereits in der Dimension des Urteils Gottes, der von solchen Handlungen nicht erreicht wird. Das Einzige, was man erreicht, was im Text mit »Lohn« bezeichnet wird, ist der Vollzug einer Selbstdarstellung. Wie ein Refrain lautet das Urteil ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

In Fall des Gebets werden zwei Elemente unterschieden: der *Ort*, wo man betet, und die *Art* wie man betet. Mt 6,5-6 und 6,7-8 sind parallel aufgebaut und präsentieren zwei Oppositionen. Die ὑποκριταὶ

---

Bergpredigt eine wichtige Rolle. Das Gebet wird dann zum Höhepunkt des neuen ethischen Entwurfs. Luz erklärt diese zentrale Stelle weniger konzeptionell und inhaltlich als reine »geometrische« Mitte der Kapitel 5-7 des Matthäusevangeliums. Eine weitere Vorstellung sieht im Vaterunser eine Synthese aller Themen der Bergpredigt, vgl. W. Fenske, »und wenn ihr betet ...« (Mt 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, StUNT 21, 63-64. Die These lautet wie folgt: Die ersten drei Bitten des Vaterunsers entsprechen den Macharismen (Mt 5,1-12) und den neuen Geboten (Mt 5,13-6,18), die letzten vier Bitten dem Nichtbesorgsein um die Nahrung (Mt 6,19-34), dem Nicht-Richten (Mt 7,1-5), der Entweihung des Heiligen (Mt 7,6), dem Bitten (Mt 7,7-11).

<sup>8</sup> Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, 421: »δικαιοσύνη meint wieder das menschliche Handeln, wie es Gott, der himmlische Vater, will. Es entspricht sachlich dem, was wir heute »Frömmigkeit« nennen würden.«



wählen einen Ort zum Beten, wo viele Menschen versammelt sind: die Synagogen und die Ecken der Plätze. Sie wählen diese Orte, damit viele Menschen sie sehen können. Auf dieser Gegebenheit wird die Opposition aufgebaut. Die Rezipienten des Textes müssen einen ganz anderen Ort zum Beten wählen, einen Ort, das ταμεῖον<sup>9</sup>, der im extremen Gegensatz zu diesen öffentlichen Räumen steht. Dieses Wort bezeichnet ein kleines Zimmer im Haus, wo meistens Lebensmittel aufbewahrt wurden.<sup>10</sup> Die Öffentlichkeit der Synagoge und des Platzes wird dem Privaten des »Kämmerchens« gegenübergestellt. Dazu muss der christliche Betende noch die Tür verriegeln. Sein Beten wird als nur an Gott gerichtetes Beten verstanden, das keinen anderen Menschen betreffen soll. Die Begründung dieser Wahl eines intimen Ortes liegt in der Tatsache, dass im Gebet das Gespräch mit Gott gesucht wird und dass Gott das Verborgene sieht, ohne sich von Äußerlichkeiten beeinflussen zu lassen.

Die zweite Opposition betrifft die *Art* des Betens. Das negative Beispiel sind die Heiden, die viele Worte zum Beten verwenden. Das Verb βατταλογεῖν, meistens übersetzt mit »Plappern«, ist unklar, weil es praktisch nur an dieser Stelle vorkommt.<sup>11</sup> Es wird meistens durch den folgenden Ausdruck in Mt 6,7b gedeutet: δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. Ein klarer Beleg dieser

<sup>9</sup> Die Benennung eines Zimmers im Haus, wo das Gebet geschehen soll, ist ein Hinweis, dass in der matthäischen Rezeption das Gebet in Verbindung mit einem sesshaften Leben steht und nicht mehr der Erfahrung einer Gruppe von Wanderpredigern entspricht. Es geht daher um eine Ortsgemeinde, die diese Unterweisung rezipieren soll.

<sup>10</sup> K.L. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum in Novi Testamenti*, Leipzig 31888, 426, unterscheidet folgende Bedeutungen des Terminus: »1) cella penaria, promptuarium (Vorrathskammer) ... 2) conclave, maxime interius; penetrale«. Ähnlich auch W. Baur, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 41952, 1460, »1) Vorrathskammer, [...] 2) d. innerste Gemach«.

<sup>11</sup> Baur, *Wörterbuch*, 250, nennt zwei weitere Belege bei der Vita Aesopi (ed. Westermann 1850, 19, p. 47,1) und Simplicius, *Comm. in Epict. Enchr.* 37. Der Codex Bezae (D) hat in Lk 11,2 eine Variante mit βατταλογεῖν, die vermutlich Mt 6,7 nachgebildet ist. Nach Baur ist das Verb vielleicht eine »hybride Bildung« des aramäischen Ausdrucks אֵלֶּיךָ אֶחָד רֵיב »leer sprechen«. Nach Grimm, *Lexicon*, 68, ist das Verb eher onomatopoetisch und könnte aus βαττερίζειν (stottern) konstruiert sein. Die Bedeutung wäre dann »undeutlich sprechen«, was zu dem paganen wiederholenden Flehen gut passen würde. Im undeutlichen und unverständlichen Sprechen liegt auch der Ursprung des Wortes βάββαρος. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, teilt diese letzte Erklärung des Verbs βατταλογεῖν aus βάττος, βάτταλος (»Stotter«) und βαττερίζειν (»stottern«): S. 430: »Gedacht ist wohl an die Repetition in sich sinnloser Silben. Inhaltlich ist das Wort durch πολυλογία aufgenommen«.

Praxis ist bei Titus Livius zu finden, der die Rolle der Frauen<sup>12</sup> vor der Schlacht gegen Karthago beschreibt: Sie können nichts anders tun als Beten<sup>13</sup> und ermüden damit durch wiederholtes Flehen und durch Opfergaben die Götter (»fatigare deos«).<sup>14</sup> Kritisch dazu äußert Seneca, der in einem seiner moralischen Briefe an Lucilius schreibt, Selbstvertrauen sei die richtige Einstellung, um die Schwierigkeiten im Leben zu überwinden, und sogar der Garant für ein gutes Leben.<sup>15</sup> Das setzt voraus, dass der so erfahrene Freund sich von der religiösen Praxis der Eltern löst. Ihm als erfolgreichen und bekannten Mann sei es nicht angemessen, die Götter müde zu machen. Er könne durch sein eigenes Tun glücklich werden.<sup>16</sup> Seneca kritisiert das Beten *tout court*, das als ein Ersatz für das eigene Handeln verstanden wird. Eine kritische Einstellung zum Gebrauch von vielen Worten im Gebet ist bereits im Alten Testament enthalten, in Jes 1,15 und vor allem in der Auseinandersetzung des Elias mit den Priestern des Baal in 1Kön 18,27. Die Begründung, auf das Plappern und auf die Vielsprecherei zu verzichten, liegt in der Vorsehung Gottes. Er weiß nämlich schon alles, was die Menschen benötigen, bevor sie im Gebet darum bitten. Die Folge dieser radikalen Auffassung ist aber nicht der Verzicht auf jegliches Beten, sondern die Anwendung desjenigen Gebets, das das Wesentliche enthält, das Vater unser.

## 2.1 Der Verzicht aufs Beten:

### das Beispiel von Maximus von Tyrus

Eine extreme Interpretation der matthäischen Auffassung des Gebets könnte dazu führen, dass man ganz auf das Beten verzichtet. Wenn Gott alles schon vorher weiß, bevor man ein Gebet spricht, was hat es dann noch für einen Sinn zu beten? Beten scheint in dieser Hinsicht nicht die Vorbedingung dafür zu sein, dass man diejenigen Dinge bekommt, die man benötigt. Das Matthäusevangelium vertritt nicht diese extreme Position, sondern benutzt die hyperbolische

<sup>12</sup> Vgl. J. Rüppke, *Domus militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 66. Die Frauen konnten nicht am Krieg teilnehmen. Ihnen blieben die religiöse Praxis und die Unterstützung durch Beten übrig.

<sup>13</sup> Liv. 27,50,5 »matronae, qui nihil in ipsis opis erat, in preces obtestationesque versae, per omnia delubra vagae suppliciiis votis fatigare deos«.

<sup>14</sup> Der Ausdruck kann in verschiedenen Varianten vorkommen, z.B. »fatigare coelum« Phaedr. 4,12,24; »fatigare numina« Lucr. 4,1239, »fatigare Vestam« Hor. 1,2,26ff.

<sup>15</sup> Sen. Ep. 31,3 »unum bonum est, quod beatæ vitæ causa et firmamentum est, sibi fidere«.

<sup>16</sup> Sen. Ep. 31,5 »et in totum iam per maxima acto viro turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem«.

Argumentation, um sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Die Lösung ist die Knappheit und die Wesentlichkeit des Vaterunsers.

Die extreme Position des Verzichts auf das Gebet vertritt der Philosoph und Rhetoriker Maximus von Tyrus in seiner kurzen Abhandlung über die Nützlichkeit des Gebetes.<sup>17</sup> Es lohnt sich, diese Position näher anzuschauen, obwohl sie chronologisch einige Jahrzehnte nach der Abfassung des Matthäusevangeliums zu datieren ist. Maximus wirkte nämlich Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus unter dem Kaiser Commodus. Er konzentriert sich auf das Bittgebet, in dem die meisten Menschen von den Göttern Reichtum und Erfolg verlangen. Er aber macht sich nicht nur über diese Extremfälle lustig, sondern über alle Arten von Bittgebet. Maximus bezieht sich auf die Geschichte des phrygischen Königs Midas, dem auf seinen Wunsch hin alle seine Äcker in Gold verwandelt wurden. Als der König dann merkte, dass somit auch alle seine Früchte aus Gold waren und er nichts mehr essen konnte, wollte er alles rückgängig machen. Das blieb aber ohne Erfolg.

Um die Sinnlosigkeit des Bittgebets zu zeigen, unterscheidet er in seiner Abhandlung, welche möglichen Ursachen ein Geschehen bestimmen. Einige Ereignisse kommen von der Vorsehung (πρόνοια) der Götter, andere von dem Schicksal (εἰμαρμένη), andere von dem Zufall (τύχη) und andere von der Handfertigkeit und Fähigkeit (τέχνη) des Menschen.<sup>18</sup> Die Vorsehung der Götter (πρόνοια) betrifft das Ganze und nicht den Einzelnen. Das Beten eines winzigen Teils des Universums, z.B. des einzelnen Menschen, für sein Nützliches hat nach Maximus wenig Sinn. Es gleicht dem Gebet eines kranken Körpergliedes, das den Arzt bittet, nicht weggeschnitten zu werden, obwohl dies die Voraussetzung für die Genesung des Ganzen wäre. Hier kommt die auch sonst in der hellenistischen Ethik und Politik verbreitete Metapher des Leibes zum Zug, die die Notwendigkeit des Ganzen über die Interessen des Einzelnen stellt.<sup>19</sup> Es sei absurd,

<sup>17</sup> Das ist die 5. oratio εἰ δεῖ εὐχεσθαι, aus der Edition von G.L. Koniaris, Maximus Tyrius Philosophumena, διαλέξεις, Texte und Kommentare 17, Berlin/New York 1995.

<sup>18</sup> Max. Tyr 5,4a.

<sup>19</sup> Max. Tyr. 5,4f: τί γάρ εἰ καὶ τὰ μέρη τοῦ σώματος φωνὴν λαβόντα, ἐπειδὴν κάμνη τι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱατροῦ τεμνόμενον ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ ὅλου, εὐξάτο τῇ τέχνῃ μὴ φθαρῆναι; Was darauf folgt ist ein Tadel von Asklepius selbst, der das kranke Glied daran erinnert, dass es für die Rettung des ganzen Leibes abgeschnitten werden muss. Die Leibmetaphorik hat allerdings die verschiedensten Anwendungen. Die Priorität des Ganzen über das Einzelne ist ein wichtiges Anliegen des philosophischen Gebrauchs der Metapher durch die Stoiker. Andere können allerdings die Macht der führenden Teile des Leibes hervorheben oder die Gleichheit aller Glieder. Diese letzte Position für die Gemeinde vertritt z.B. Paulus in 1Kor 12 und Röm 12. Für die komplexe Diskussion über



dass der Körperteil um seinen Erhalt bete, sagt Maximus, weil das einzelne Glied das Wohl des ganzen Leibes wählen müsse und nicht das seinige. Das macht das Gebet unsinnig.

Die Dinge, die nach dem Schicksal (εἰμαρμένη) geschehen, sind vorbestimmt und können nicht geändert werden. Das Schicksal ist nämlich wie ein Tyrann, der nicht beeinflusst werden kann, sondern stur seinen Willen durchsetzt. Einen König kann man überzeugen, aber keinen Tyrannen.<sup>20</sup> Es ist deshalb zwecklos, gegen die Bestimmung durch das Schicksal zu beten. Selbst Zeus kann nichts ändern, weil man dem Schicksal nichts als Gegenleistung anbieten kann.

Den Zufall (τύχη) kann man ebenfalls nicht beeinflussen, weil er irrational, impulsiv und unvorhersehbar ist.

Die Dinge, die aufgrund menschlicher Fertigkeiten (τέχνη) geschehen, benötigen auch keine Hilfe von den Göttern, sondern einzig das Vertrauen auf die Fähigkeit der Menschen. Ein Handwerker, der sein Produkt anfertigen kann, braucht keine Hilfe von der Gottheit, sondern Selbstvertrauen – wie Seneca auch an Lucilius schrieb.

Diese Beispiele führen Maximus zum Schluss, dass es nicht notwendig ist zu beten. Menschen sollen sich eher auf ihre Fähigkeiten konzentrieren als die Götter um Hilfe anzurufen. In der Argumentation des Maximus kommen viele Perspektiven zusammen, vor allem die stoische Vorstellung, sich am Ganzen auszurichten und dann verantwortlich zu handeln in demjenigen Bereich, der in den eigenen Möglichkeiten liegt. Die Handlung Gottes beschränkt sich auf die πρόνοια, während sich εἰμαρμένη und τύχη eher irrational und zufällig auswirken. Die τέχνη fällt in die volle Verantwortung des Menschen. Da sie das konkrete Können des Menschen voraussetzt, ist jeder Rekurs auf die Hilfe Gottes durch Gebet sinnlos. Trotz der kritischen und sarkastischen Einstellung zum Gebet muss Maximus aber zugeben, dass einige der bedeutendsten Philosophen, wie Sokrates, Pythagoras und Plato, öfter gebetet haben. In diesen Formen des Gebets sieht Maximus etwas anderes als im volkstümlichen Bittgebet, weil die Philosophen damit eigentlich einen Dialog mit der Gottheit führen.<sup>21</sup>

Es bleibt in den Ausführungen von Maximus offen, worin die Rolle der Götter besteht. Jedenfalls lassen sich einige Gemeinsam-

die verschiedenen Arten von Leiber und die Anwendung der Leibmetaphorik vgl. L. Scornaienchi, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, NTOA 67, Göttingen 2008, 181–207.

<sup>20</sup> Max. Tyr. 5,5a: τυραννικὸν δὲ ἡ εἰμαρμένη καὶ ἀδέσποτον καὶ ἀμετάστροπτον.

<sup>21</sup> Max. Tyr. 5,8b: ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διαλέκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπιδείξιν τῆς ἀρετῆς.

keiten der Vorstellungen des Maximus mit dem Matthäusevangelium feststellen. Sie kommen am besten im Verbot des Schwörens in Mt 5,33–37 zum Ausdruck. Schwören ist verboten, weil jeder mögliche Bezug (Himmel, Erde, oder sogar der eigene Kopf) wiederum auf Gott zurückführt. Das heißt, der Schwörende würde mit einem Bezug auf andere das eigene Tun nicht ernst nehmen, das im Gegenteil im Mittelpunkt steht. Das Schwören ist daher nicht nötig, wenn man sich auf die Wahrhaftigkeit der eigenen Aussage konzentriert: ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν («Euer Sprechen sei ja, ja und nein, nein und das Überflüssige kommt aus dem Bösen»). Zwischen der Totalität Gottes, dem alles gehört, und dem eigenen Tun, das im Mittelpunkt steht, gewinnt auch die Dimension des Bösen und des Teuflischen Raum, aber als Überflüssiges, als Folge der Ungenauigkeit des eigenen Sprechens. Diese Dimension des Sprechens ist für das Gebet im Matthäusevangelium zentral.

## 2.2 Beten aus der Perspektive der Sprachethik

Die Pointe der Auffassung von Gebet in Mt 6,7–9 ist eine Kritik der Selbstdarstellung beim Beten an Orten, wo sich viele Menschen versammeln und vor allem die Kritik der Formulierung von langen und sich wiederholenden Gebeten. Der Ort spielt zwar eine Rolle, weil das Private als die richtige Einbettung des Gebets deklariert wird, aber das Gebet wird vor allem als Sprechakt verstanden, in dem sich der Glaube und die Frömmigkeit der Betenden wieder spiegeln. Die πολυλογία beim Beten ist eine heidnische Haltung, die unwirksam ist.

Diese Aufmerksamkeit für das Beten als Sprechakt entspricht dem Interesse des Matthäusevangeliums für das Sprechen, das somit eine ethische Relevanz gewinnt. Dies kann mit der Bezeichnung von W. Baker »Sprachethik«<sup>22</sup> oder vielleicht noch genauer »Sprach-Etikette«<sup>23</sup> genannt werden. Anders als von Baker vermutet, ist diese

<sup>22</sup> Diese Bezeichnung stammt von W. Bakers Untersuchung zum Jakobusbrief (Personal Speech-Ethics in the Epistle of James, WUNT II/68, Tübingen 1995), vgl. v.a. das erste Kapitel »Rudiments of Speech-Ethics«, 23–104. Die Besonderheit der Untersuchung Bakers ist die Thematisierung der Kontrolle des Sprechens, die normalerweise in jeder Kultur zu finden ist. Das Phänomen, das wir im Jakobusbrief oder im Matthäusevangelium beobachten können, ist aber noch speziell innerhalb einer kulturellen Wende in der damaligen Zeit zu verstehen.

<sup>23</sup> Ich neige dazu, dieses Phänomen eine »Sprach-Etikette« zu nennen, weil das Sprechen oft mit dem Problem des Status der Christen und der Wirkung eng verbunden ist.



besondere Achtung auf die Korrektheit der Sprache nicht nur eine allgemeine Frage aller Epochen. Es ist vielmehr ein Phänomen, das seit der frühen Kaiserzeit die griechisch-römische Kultur interessiert.<sup>24</sup> Zwei Faktoren scheinen mir dafür prägend: die Einschränkung in der Wortfreiheit seit der Frühkaiserzeit einerseits<sup>25</sup> und die Auffassung der Philosophie als einer praktischen Kur für das Individuum andererseits, was M. Foucault zu Recht für den Gedanken im 2. Jahrhundert nach Christus als »souci de soi« definiert hat.<sup>26</sup> Die eingeschränkte Freiheit lässt indirekte Formen der Kommunikation, etwa die satirischen Gattungen, aufkommen, die es ermöglichen, eine gewisse Kritik mit verdeckten Mitteln zu üben. Die »Sorge um das Selbst« qualifiziert die Philosophie als eine praktische Disziplin, die den Menschen hilft, besser zu leben.<sup>27</sup> Im Neuen Testament wird die Bedeutung der Kontrolle der Sprache mit zwei Absichten verfolgt.<sup>28</sup> Zum einem will man damit nach außen hin die ethischen Anliegen der Zeit aufnehmen, um die christliche Gemeinde am Diskurs der Zeit partizipieren zu lassen. Das Markusevangelium zeigt einen ruhig argumentierenden Jesus in den Streitgesprächen, was sich von dem sonstigen Bild Jesu als einem Propheten, der eine gewisse Aggression in seiner Argumentation zeigte<sup>29</sup>, abhebt. Zum

<sup>24</sup> Die Definition dieser »Ethik des Sprechens oder des Redens« hat sich im Rahmen meiner Forschung über die Polemik im Neuen Testament als äußerst notwendig erwiesen. Normative Aspekte betreffen auch die am stärksten geführte Attacke, eine Invektive. Vgl. O. Wischmeyer/L. Scornaienchi, *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, BZNW 170, Berlin/New York 2011. Die normativen Aspekte des Redens und der Argumentation habe ich besonders in meiner Erlanger Habilitationsschrift behandelt: *Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium*.

<sup>25</sup> Die Frühkaiserzeit verzeichnet eine große Einschränkung der Wortfreiheit. Gerade zu dieser Zeit wird die Satire paradoxerweise zur einzigen stilisierten Form der Kritikausübung. Jedoch wird die Satire den Autoren auch oft zum Verhängnis. Vgl. J. Dangel/A. Videau, *L'écriture polémique à Rome au début de l'empire*, in: G. Declercq u.a. (Hg.), *La parole polémique, Colloque, congrès et conférence 11*, Paris 2003, 105–130.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, Bd. 3: *Le souci de soi*, Paris 1984, 57–65.

<sup>27</sup> Interessant in dieser Hinsicht ist die Definition des Denkens Plutarchs als »praktische Ethik«, vgl. L. van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamic of Philosophy*, Oxford 2010. Plutarch ist auch ein gutes Beispiel eines Autors, der sich sehr mit der Anwendung der Sprache beschäftigt hat. Grundlegend sind drei seiner moralia: »quomodo adulator ab amico internoscatur«; »de recta ratione audiendi«; »de garrulitate«, die alle das Sprechen im Mittelpunkt haben.

<sup>28</sup> Diese Punkte sind Teil meiner aktuellen Untersuchungen und können hier nur schematisch skizziert werden.

<sup>29</sup> Dieses Bild Jesu als Propheten wird m.E. klar in seinen Invektiven in Mt 23. Vgl. L. Scornaienchi, *Jesus als Polemiker oder: Wie polemisch darf Jesus sein? Historische*

anderen ist diese Betonung einer Kontrolle der Sprache ein Teil der Polemik nach innen, gegen einige Schriften (vor allem die katholischen Briefe und das Matthäusevangelium<sup>30</sup>) und gegenüber dem Werk und der Persönlichkeit des Paulus, weil Paulus als polemischer und aggressiver Theologe in Erinnerung geblieben war.

### 3. Das Gebet im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte

Das lukanische Doppelwerk enthält viele Stellen, die sich indirekt oder direkt mit dem Gebet befassen. Allein schon in der Statistik des Gebrauchs der Termini *προσευχή/προσεύχεσθαι* sind die lukanischen Schriften führend.<sup>31</sup> Zudem fällt im Vergleich mit den anderen Synoptikern auf, dass Lukas an einigen Stellen im Wirken Jesu eine Gebetshandlung Jesu einführte, die ursprünglich nicht da war. Im lukanischen Bericht der Taufe war Jesus am Beten, als sich die Himmel gespalten haben (Lk 3,21), nach der Speisung der Fünftausend und vor dem Petrusbekenntnis hat er wieder gebetet (9,18) und ebenso vor der Verklärung (9,28) und vor dem Vaterunser (11,1). Er betete auch für Petrus (22,32), für seine Peiniger (22,34) und vor dem Sterben (23,46).<sup>32</sup> Die Fülle an Material zum Thema Gebet im Werk des Lukas ist in den letzten Jahren aus verschiedenen Perspektiven untersucht worden. Das Material umfasst Gebete von verschiedenen Menschen, Gebetshandlungen, Gebetstexte und Gebetsparänese. Wie sich das alles in einem Werk einordnen lässt, das eher eine geschichtliche Rekonstruktion des Lebens Jesu und des Anfangs der Kirche ist, bleibt noch offen. Ein wichtiges Thema ist die Bedeutung der Gebetstätigkeit Jesu im dritten Evangelium. Feldkämper definiert die Gebetstexte des Lukas zu Recht als ein »Spannungsbogen«

und normative Aspekte, in: Ders./Wischmeyer, Polemik in der frühchristlichen Literatur, 381–413.

<sup>30</sup> Ich teile die Hypothese G.Theißens, dass das Matthäusevangelium in der Bergpredigt eine verdeckte Polemik gegen die paulinische Theologie vertritt. Vgl. G.Theißen, Kritik an Paulus im Matthäusevangelium? Von der Kunst verdeckter Polemik im Urchristentum, in: Wischmeyer/Scornaïenchi (Hg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur, 465–490.

<sup>31</sup> Im Lukasevangelium begegnen die Termini 19mal, im Matthäusevangelium 17mal; im Markusevangelium 12mal und im Johannesevangelium kein einziges Mal. Lukas verwendet auch andere Verben wie *ἐξομολογεῖσθαι* und *δεῖσθαι*.

<sup>32</sup> Feldkämper, Der betende Jesus als Heilmittler, 30, unterscheidet zwei Gruppen von Texten über das Gebet im Lukasevangelium: 1) »Gebetsnotizen« 3,21; 5,16; 6,12, 9,18.28f; 11,1; 2) Gebete mit einem Inhalt 10,21f, 22,32.42; 23,34.46.

durch das ganze Evangelium.<sup>33</sup> D. Crump untersucht in seiner Dissertation besonders die Gebetshandlungen Jesu im Lukasevangelium. Er betont den Zusammenhang zwischen dem Beten Jesu und seiner Selbstoffenbarung im Laufe der Ereignisse und vor allem seine Funktion für die Gegenwart der Kirche als Mittler.<sup>34</sup> Die Gebete Jesu<sup>35</sup> sind daher nach Crump funktional zur lukanischen Christologie und für die Gegenwart des Lebens der Kirche. Jesus ist einerseits ein Betender wie jeder andere Christ, deshalb dient er als Vorbild, andererseits ist er aber nicht nur ein Betender, sondern er ist auch der einzige Mittler zwischen den Menschen und Gott.<sup>36</sup> N. Förster behandelt alle Texte zum Gebet im lukanischen Doppelwerk, indem er sie mit paganen und jüdischen Gebetshandlungen vergleicht. Er ist allerdings besonders an den gemeinschaftlichen Gebeten interessiert, die eigentlich nur in der Apostelgeschichte eindeutig zu finden sind.<sup>37</sup> Försters Untersuchung bietet eine interessante Darstellung des Gebets in der griechisch-römischen Welt und im Judentum.

Mein besonderes Interesse richtet sich hier aber auf die Gebetsparänese des Lukasevangeliums,<sup>38</sup> die in drei Gleichnissen vorliegt. Das Gleichnis des Freundes um Mitternacht (Lk 11,5-8), das Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter (18,1-8) und das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18,9-14). Da ich mich für meine Fragestellung auf den Kontrast zwischen Insistieren und sich auf Gott verlassen konzentrieren möchte, lasse ich das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner beiseite. Dieses enthält übrigens eine ähnlich kritische Perspektive wie der matthäische Text: beim Pharisäer, einem Vorbild für die damalige Vorstellung, werden die selbst-darstellerischen Aspekte seiner Frömmigkeit aufgedeckt, während die Haltung des Zöllners, der sich als unwürdig vor Gott stellt, als beispielhaft angesehen wird.

<sup>33</sup> Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilmittler*, 304.

<sup>34</sup> Crump, *Jesus the Intercessor*, formuliert seine These auf S. 21 wie folgt: »The basic argument of this entire study will be that Luke presents Jesus primarily, though not exclusively, as an Intercessor whose prayers on behalf of the disciples serve to accomplish all that is required for successful, obedient discipleship – including their calling, illumination and perseverance.«

<sup>35</sup> Crump benutzt den Ausdruck »Jesus' prayer-life« (z.B. S. 20).

<sup>36</sup> Crump, *Jesus the Intercessor*, 240f.

<sup>37</sup> Förster, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, 251–425.

<sup>38</sup> Zu diesem Thema immer noch grundlegend ist die Studie von Ott, *Gebet und Heil*, die die Forschung über das Gebet im lukanischen Doppelwerk eröffnet hat.



### 3.1 Zu Gott beten wie jemand, der um Mitternacht einen Freund um Hilfe bittet (Lk 11,1-13)

Die Gleichnisse, die sich im lukanischen Sondergut mit dem Gebet befassen, werden seit der Unterscheidung von Jülicher meistens »Parabeln« genannt. Eine Ausnahme bildet das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, das Jülicher unter die »Beispiel Erzählungen« zählt.<sup>39</sup> Diese tragen exemplarische Handlungen vor, die unmittelbar für die Paränese angewendet werden sollen. Die Unterscheidung zwischen »Parabel« und »Beispiel Erzählung« ist aber umstritten.<sup>40</sup> Gerade im Fall der Gleichnisse des lukanischen Sondergutes scheint es unangemessen, eine zusätzliche Textsorte zu konstruieren. Man kann außerdem eine grundsätzliche Homogenität der eigentlichen lukanischen Gleichnisse feststellen. Sie enthalten nämlich fast immer eine sozial-engagierte Aufforderung oder eine bissige Kritik, die viele Formen annehmen kann wie die konkrete Hilfsbereitschaft eines Samariters gegenüber der Gleichgültigkeit der Geistlichen (Lk 10,20-37), die Frage des Reichtums und der Armut (Lk 12,16-21; Lk 16,19-31) und das Recht einer Witwe (Lk 18,1-8). Ein diskriminierter und meistens unethischer Mensch wie der Zöllner (das Gleiche betrifft den Samariter) kann beispielhaft handeln. Sogar die Handlung eines unehrlichen Verwalters kann in Lk 16,1-8 als konstruktive Anwendung von ungerechtem Reichtum angesehen werden. Es ist deshalb fraglich, ob eine scharfe Unterscheidung zwischen Parabel und Beispiel Erzählung im Lukasevangelium sinnvoll ist. In

<sup>39</sup> A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen, Tübingen 1910, 117. Die Parabel wird von Jülicher als »Fabel im Dienst religiöser Ideen« definiert. Eine Unterscheidung allerdings von den »Beispiel Erzählungen« ist schwierig durchzuführen. Vor allem sind die Beispiel Erzählungen, die Jülicher unterscheidet, ebenfalls Gleichnisse aus dem lukanischen Sondergut, und zwar vier vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29-37), vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14), vom töricht Reichen (Lk 12,16-21) und vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31), siehe *Die Gleichnisreden II*, 585-641.

<sup>40</sup> R. Zimmermann, *Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, München 2007, stellt die Kategorisierung von Jülicher in Frage. S.19: »Fazit: die Texte, die Jülicher als Beispiel Erzählungen klassifiziert hat, lassen sich problemlos mit den Kriterien der Parabel beschreiben.« Die unmittelbare Vorbildlichkeit, die Jülicher den Beispiel Erzählungen zuschreibt, sei aber im Fall des barmherzigen Samariters nicht so klar. Zimmermann macht das Beispiel eventueller jüdischer Rezipienten, die sich kaum mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter identifizieren können. (S.18) Das scheint mir nicht das Problem zu sein, weil das lukanische Werk oft eine judenkritische Einstellung hat. Problematisch scheint eher die Trennung im lukanischen Sondergut. Man könnte fast sagen, dass alle Gleichnisse des lukanischen Sondergutes eine Art »Beispiel Erzählungen« sind.

den Gleichnissen des Sondergutes widerspiegelt sich der Kern des Engagements des Lukasevangeliums, nämlich die Verkündigung Jesu Christi, die die Befreiung des Menschen besagt (Lk 4,18-19) und das Gottesreich vergegenwärtigt. Es ist daher bemerkenswert, dass das Thema »Gebet« in diesen so konnotierten Textsorten behandelt wird. Gebet ist für Lukas immer, nicht nur auf der Ebene der Metaphorik, mit konkreten Handlungen verbunden.

Die Parabel vom bittenden Freund ist in einen Kontext eingebettet, in dem die Diskussion zum Gebet ausführlich zur Sprache kommt. Der Ausgangspunkt in V. 1 ist die Gebetshandlung Jesu und die Bitte eines Jüngers »Herr, lehre uns beten«. Darauf folgt die lukanische Version des Vaterunsers (11,2b-4) und die Parabel (11,5-8). Als Schluss der Rede über das Gebet wird eine Q-Stelle eingefügt über das Bitten (Lk 11,9-11/Mt 7,7-11). Literarisch ist alles sehr gut harmonisiert: Der Text des Vaterunsers ist eine Antwort auf die Frage nach der Unterweisung zum Beten, die Parabel, das Bitten eines Freundes um Mitternacht, eine Illustration der traditionellen Q-Worte.

In der Parabel kommen zwei Perspektiven zum Ausdruck: die Not des Freundes (χρησόν μοι) draußen, der plötzlich einen Gast bekommen hat, und die Situation der anderen im Haus (ἔσωθεν), die um jene Stunde schon am Schlafen sind. Die erste Reaktion ist eine klare Ablehnung (μή μοι κόπους πάρεχε ... οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι). In 11,8 aber kommt es zu einer Umkehr von dieser ersten Ablehnung, die mit einer chiastischen Struktur formuliert wird<sup>41</sup>:

εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ  
ἀναστὰς  
διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ  
διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ  
ἐγερθεὶς  
δώσει αὐτῷ ὅσων ᾠρήξει

In der Mitte stehen zwei unterschiedliche Begründungen, die Freundschaft einerseits und die Unverschämtheit andererseits, die zwei mögliche Schlüsse der Geschichte präsentieren. Diese zwei Begründungen und Schlüsse stehen in Bezug zu einander in einem Verhältnis *a minore ad maius*.<sup>42</sup> Der Terminus ἀναίδεια (wörtlich

<sup>41</sup> M. Wolter, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 411f.

<sup>42</sup> Ebd., 412, erklärt es, wie folgt: »Selbst wenn der unwahrscheinlichste Fall eintreten sollte, dass er nicht schon um der Freundschaft willen der Bitte nachkommt, so wird ihn doch mit Sicherheit die ἀναίδεια seines Freundes dazu bringen, diesem die Brote zu geben«.

»Unverschämtheit«, »Dreistigkeit«<sup>43</sup> hat eine negative Bedeutung, die nicht zu einem Verhältnis der Freundschaft passen kann.<sup>44</sup> L. Schottroff sagt, dass es nicht klar ist, ob diese Unverschämtheit des Freundes gegen die Regel der Freundschaft verstößt oder nicht.<sup>45</sup> Die Kühnheit der Bitte wird im Allgemeinen negativ bewertet und das hat im Text eine negative Auswirkung. Aber wie oft wird in den lukanischen Gleichnissen ein extremes Verhalten, das in der Regel nicht exemplarisch ist, wider Erwarten zum Beispiel. Die Kühnheit einer solchen Bitte um Mitternacht wird implizit gelobt.

Die folgenden Q-Verse fungieren als eine praktische Anwendung der Parabel. Im Mittelpunkt stehen drei Verbpaare bestehend aus einem Imperativ und dem daraus folgenden Ergebnis im Futur: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Das letzte Paar κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται könnte die Basis sein für die lukanische Komposition der Parabel oder steht zumindest im Zusammenhang mit dieser. Die Pragmatik ist jedenfalls klar: Die Adressaten sind aufgefordert, die gleiche Kühnheit des Freundes um Mitternacht anzuwenden, denn sie können nur auf diese Weise erhört werden und bekommen nur so, was sie verlangen. V. 10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοίγ[η]σεται wiederholt die Gewissheit um die Erhörung unserer Bitte.

Die weitere Metaphorik, die auch in Q enthalten ist (Mt 7,9-11/ Lk 11,11-13), führt die Rede eindeutig auf das Gebet zurück und nimmt das Thema des Vaterunsers, die Anrufung »Vater« wieder auf. Lukas fügt hier vermutlich das Substantiv πατήρ hinzu, denn in der Parallelstelle des Matthäusevangeliums steht nur ἄνθρωπος. Außerdem beweist dies, dass die syntaktische Form des lukanischen Textes eine feinere Ausarbeitung erfahren hat: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱός. Es fehlt in Lukas das Begriffspaar »Stein-Brot«; an seine Stelle tritt ein anderes Paar »Ei-Skorpion«, was eine merkwürdige Kombination ist. Der Sinn dieser Verse ist schon in Q eine Logik *a*

<sup>43</sup> Vgl. H.G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon (with Supplements), Oxford 1996, 105.

<sup>44</sup> A. Merz, Freundschaft verpflichtet (Vom bittenden Freund) Lk 11,5-8, in: Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, 559: »Die Interpretation, die am klarsten der generell negativen Wortbedeutung von ἀναιδέα entspricht, bewertet das Stören um Mitternacht als schamloses Verhalten, das die Freundschaft über Gebühr strapaziert.«

<sup>45</sup> L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 248: »Es ist hier schwierig zu erkennen, ob er damit gegen die gesellschaftlichen Regeln, die Freundschaften definieren, verstößt oder nicht. Der Text will ihn nicht negativ darstellen und macht deutlich, dass er sich nicht wegen der Freundschaft verpflichtet fühlt, aufzustehen und das Brot zu holen, sondern weil er den lästigen Besuch los sein will.«



*minore ad maius*, die sehr gut zum Gebet passt. Wenn der irdische Vater seinem Sohn etwas Gutes gibt, umso mehr wird der himmlische Vater den Bittenden geben, was sie verlangen. Das höchste Gut, das man von Gott erlangen kann, ist allerdings im lukanischen Text der Heilige Geist.<sup>46</sup>

Es ist interessant zu bemerken, dass diese Q-Verse im Matthäusevangelium zwar in der Bergpredigt vorkommen, aber nicht im Zusammenhang mit dem Gebet und mit dem Vaterunser stehen. Sie sind Teil des Kapitels 7, das eine allgemeine Paränese enthält.

### 3.2 Zu Gott beten wie eine Witwe, die einen ungerechten Richter anfleht (Lk 18,1-8)

Die zweite zu untersuchende Stelle ist die Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter. Der Parallelismus zur Parabel vom bittenden Freund ist eindeutig und wird von den meisten Exegeten anerkannt.<sup>47</sup> M. Wolter schreibt zum Beispiel dazu: »Die inhaltliche Entsprechung zu 11,5–8 ist offenkundig, obwohl dort nicht die Beharrlichkeit, sondern die »Dreistigkeit« (ἀναίδεια 11,8) zum Erfolg führt. Darüber hinaus basiert die Anwendung in V.7–8 aber auch auf der gleichen Logik wie 11,13.«<sup>48</sup> W. Ott bemerkt in beiden Parabeln die gleiche Struktur und den gleichen Duktus: Die Situation, die Bewegung, die Bitte und das erste Scheitern. Der Schluss der Parabel ist syntaktisch parallel, in beiden Parabeln finden wir die gleiche Konstruktion εἰ καὶ .../διὰ γὰρ ..., die das anfängliche Scheitern beseitigt und überraschenderweise zu einem positiven Schluss führt.<sup>49</sup> Ott interpretiert außerdem sogar ἀναίδεια in Lk 11,8 als »Aufdringlichkeit des Bittens« und nicht als Unverschämtheit und Frechheit,

<sup>46</sup> Schottroff, Gleichnisse, 248f, findet die Nennung des heiligen Geistes einen Hinweis darauf, dass das Beten eine eschatologische Bedeutung hat. Im Geist Gottes verbindet sich jede Erneuerung und jede Gabe des Gottesreiches: »Der Geist Gottes ist die von Gott geschenkte Kraft zur Erneuerung des Lebens nach dem Willen Gottes. Der Geist Gottes macht fähig, Kranke zu heilen, das Evangelium der Armen auszubringen und vor Gericht mutig zu sein« (249).

<sup>47</sup> Eine Ausnahme ist H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, FRLANT 120, Göttingen 1990. Er schreibt auf S. 270: »Bei der Interpretation dieser Parabel ist besonders darauf zu achten, daß sie nicht von Lk 11,5–8 her ausgelegt wird. Wird dies trotzdem getan – die Texte selbst geben dazu keinerlei Anlaß –, so erhalten die Unterschiede unserer Parabel gegenüber Lk 11,5–8 ein viel zu großes Gewicht«.

<sup>48</sup> Wolter, Das Lukasevangelium, 586.

<sup>49</sup> Ott, Gebet und Heil, 13f.

wie es philologisch korrekter ist, und das macht den Parallelismus noch stärker.<sup>50</sup> Das ist aber m.E. nicht nötig.

Die Parabel stellt einen sozial benachteiligten Menschen in den Mittelpunkt, eine Witwe, die Gerechtigkeit vor einem ungerechten Richter sucht. Die soziale Benachteiligung bestimmt von Anfang an den Misserfolg ihrer Bemühungen. W. Cotter untersucht in einem Aufsatz die sozialen Verhältnisse der Parabel, die eine Rolle beim Verständnis des Textes spielen.<sup>51</sup> Das Bild der Witwe, die Gerechtigkeit sucht, ist ein Motiv, das oft im Alten Testament vorkommt (Ex 22,22-24; Dtn 10,18; 24,17; Mal 3,5; Jes 54,4 ...). Eine Frau hatte in römischen Rechtsangelegenheiten keinen Zutritt zum Gericht,<sup>52</sup> obwohl es immer wieder Beispiele von Frauen gab, die solche sozialen Konventionen brachen und sich als Heldinnen erwiesen oder aber für ihre Unverschämtheit getadelt wurden.<sup>53</sup> Der Bruch der sozialen Konventionen durch die Witwe in der Parabel bringt die Beharrlichkeit der Frau viel näher an die Unverschämtheit des bittenden Freundes um Mitternacht heran. Das andere Element im Gleichnis ist die Charakterisierung des Richters, der in Lk 18,1 *μη φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μη ἐντρέπόμενος* in 18,6 als *ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας* charakterisiert wird und sogar in 18,7 über sich selbst sagt *τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι*. Diese Elemente zeigen ein eindeutiges Bild von einem Menschen, von dem keine Gerechtigkeit zu erwarten ist, schon gar nicht, wenn eine Frau darum bittet. Der Richter steht allerdings auf einer Ebene mit Gott. Er erreicht vielleicht gerade durch seine extrem negativen Eigenschaften eine Position der Distanz von den Normen und von den Menschen, die eigentlich charakteristisch für Gott ist.<sup>54</sup> Er bleibt aber ein Richter

<sup>50</sup> Ott, Gebet und Heil, 30.

<sup>51</sup> W. Cotter, *The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge* (Luke 18.1-8), NTS 51(2005), 328-343.

<sup>52</sup> Cotter, *The Parable of the Feisty Widow*, 333: »In the Mediterranean world a modest woman did not visit the public offices of the court [...] Women's »natural condition« belonged in the domestic, private sphere of the home, not in public male domain of the courts, and any woman who frequented public male space would be seen to be inviting male attention and violating »the modesty of the matron's robes.«

<sup>53</sup> Ein Beispiel ist Carfania, Frau eines Senators, die ihre Rechtssachen selbst vertrat. Dazu die Kritik von Valerius Maximus 8,3.1 und von Juvenal, *saf.* 6,242-245 »origo vero introducta est a Carfania improbissima femina, quae inverecunde postulans et magistratum inquietans causam dedit edicto«, Zitat aus Cotter, *The Parable of Feisty Widow*, 335, Anm. 30.

<sup>54</sup> Weder, *Die Gleichnisse Jesu*, 270, wendet den Ausdruck »sans loi ni foi« an, um den Richter zu charakterisieren. Ein interessanter Aspekt ist Weders Definition von der »Selbstherrlichkeit« des Richters. Der Richter sei in seiner Ungerechtigkeit über das Gesetz erhaben, sei in der Position Gottes, der nicht an die Menschen und an Gesetze



der Ungerechtigkeit, wie die irdischen Väter in Lk 11 im Grunde trotz ihrer Vaterschaft »böse« bleiben. Der ganze Text ist voller Begriffe, die die Gerechtigkeit bzw. die Ungerechtigkeit betonen. Das besagt, dass das Gebet im Lukasevangelium mit der konkreten Frage nach der Gerechtigkeit verbunden ist, und dies nicht nur auf einer metaphorischen Ebene. Auf der Basis des Textes kann man allerdings den Fall der Frau nicht genauer bestimmen, wie es L. Schottroff versucht: sie sei »Opfer eines Mannes, der ihre wirtschaftliche Lebensgrundlage angetastet hat«.<sup>55</sup>

Die Umkehr des anfänglichen Misserfolgs geschieht unerwartet. Die Parabel referiert eine tiefe Überlegung des Richters, der sich zu seiner Ungerechtigkeit bekennt, der aber der Bitte der Witwe mit einer nicht ganz nachvollziehbaren Begründung in 11,5 (διὰ γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με) nachkommt. Die Ergründung der tiefsten Gedanken der Gestalten der Gleichnisse und deren sprachliche Wiedergabe ist eine Charakteristik der lukanischen Gleichnisse und ist m.E. ein Zeichen der lukanischen Echtheit dieser Texte. Ein Argument der Überlegungen des Richters ist die Belästigung durch das ständige Bitten der Frau, das andere Argument ist hingegen nicht unmittelbar verständlich und daher umstritten. Es wird mit dem Verb ὑπωπιάζειν ausgedrückt, was eigentlich »unter das Auge schlagen«, »ein blaues Auge machen« heißt.<sup>56</sup> Es scheint schwierig, dass ein Richter Angst haben könnte, von einer Frau ins Gesicht geschlagen zu werden, obwohl viele Autoren für diese wörtliche Interpretation plädieren.<sup>57</sup> Eine metaphorische Deutung scheint

---

gebunden ist. Das rückt diesen ungerechten Richter näher zu Gott. Was eigentlich fast unfassbar wäre – der Vergleich von Gott mit einem ungerechten Richter – realisiert sich faktisch in dem Extrem der Gesetzeslosigkeit. Auch A. Merz, Die Stärke der Schwachen (von bittenden Witwen) Lk 18,1–8, in: R. Zimmermann, Kompendium der Gleichnisse Jesu, 667–680, 667. »Die wahrscheinlich am heftigsten umstrittene Frage ist, ob der Richter im Gleichnis als eine auf Gott hin transparente Figur fungiert oder nicht. Ausgehend von dieser verschieden zu beantwortenden Grundfrage lassen sich Deutungstypen der Parabel unterscheiden. [...] Auf der Ebene des Lukasevangeliums ist die Antwort eindeutig, der schließlich doch aktiv werdende Richter und Gott stehen in einem – allerdings komplexen – Entsprechungsverhältnis zueinander.« Vgl. Die Diskussion auch bei Cotter, The Parable of Feisty Widow, 330. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, 250–251, vertritt hingegen eine Opposition der Gestalt des Richters zu Gott.

<sup>55</sup> Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, 251.

<sup>56</sup> Vgl. Liddell & Scott, Lexicon, S. 1904, »strike under the eye«, »give him a black eye«.

<sup>57</sup> Vgl. z.B. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, 253. »Das Selbstgespräch des Richters spiegelt ihre Grenzüberschreitung: Dieser Frau ist es sogar zuzutrauen, dass sie ihn ge-

mir an dieser Stelle logischer, die eine Steigerung von »belästigen« bedeuten könnte.<sup>58</sup>

Die Anwendung der Parabel ist in 11,1 das beharrliche, unermüdliche Beten und in 11,7 ein Schluss *a minore ad maius*: umso mehr wird Gott den Auserwählten zu ihrem Recht verhelfen. Gott ist hier als nachsichtig beschrieben.<sup>59</sup> Der Text scheint mir kohärent, und es sind keine unterschiedlichen Überlieferungen feststellbar.

Die Beharrlichkeit der Witwe ist gemäß Lukasevangelium ein Vorbild für das Beten der Christen. In der Zeit vor der Parusie ist Beten das, was der Gemeinde helfen kann, Versuchungen und Anfechtungen zu überwinden.<sup>60</sup> Dieses pausenlose Beten ist aber nicht eine Art *fatigare deos*, wie bei den paganen Religionen. Die Suche nach der Gerechtigkeit ist eine konkrete Sache, die der Frömmigkeit immer einen konkreten Inhalt verleiht.

#### 4. Insistieren oder sich auf Gott verlassen

Insistieren oder sich auf Gott verlassen? Das Matthäus- und das Lukasevangelium vertreten diese unterschiedlichen Perspektiven, die auch immer wieder in der Praxis der Kirche und im Leben der Christen als Optionen in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen. Gebetspraxis geschieht in konkreten Situationen und darf nicht zu einer abstrakten Theorie werden.

Die Basis beider Evangelien ist gemeinsam: Beide sind in einer klaren Kritik der heidnischen und jüdischen Frömmigkeitspraxis fundiert. Die vielen Worte oder das Selbstlob des Pharisäers müssen

walttätig ins Gesicht schlägt.« Schottroff meint, es sei kein metaphorischer Gebrauch belegt.

<sup>58</sup> So etwa K. Weiß, Art. ὑπομονή, ThWNT 8 (1969), 589. Er diskutiert auch das Verhältnis des Verbs mit der Adverbialbestimmung εἰς τέλος. Diese kann temporal ausgelegt werden, »am Ende«, »schließlich« oder als Bezeichnung des Maßes »gänzlich«, »völlig«. Der Ausdruck besagt dann entweder »damit sie mich nicht schließlich noch in einem öffentlich Auftritt bloßstellt« oder »damit sie mich nicht durch ihr beharrliches Auftreten völlig aufreibt«.

<sup>59</sup> Damit ist das nächste umstrittene Verb des Textes μακροθυμεῖν zu interpretieren. Vgl. Ott, Gebet und Heil, 46, und Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, 255.

<sup>60</sup> Vgl. Weder, Die Gleichnisse Jesu, 272. Diese These wird vor allem von Ott, Gebet und Heil, z.B. 138 ff, vertreten, der die Situation der Kirche vor der verzögerten Parusie in den Mittelpunkt dieser lukanischen Behandlung des Gebets stellt. »Der Gemeinde, die sich weiterhin für unbestimmt lange Zeit in dieser Welt einrichten muss, droht die Gefahr, über den Freuden dieser Welt und den Sorgen um das tägliche Leben [...] den eigentlichen Sinn und das eigentliche Ziel ihres Lebens zu vergessen, bzw. die Gefahr, daß ihr Glaube erstickt wird.« (138)

vermieden werden. Beide Evangelien stellen die Vorstellung Gottes als Vater in den Mittelpunkt, eine Vorstellung, die klar im Vaterunser zum Ausdruck kommt. Beide Evangelien bezeugen die Worte Jesu der Q-Tradition, dass man beten soll. Für Lukas ist dieses Wort eigentlich die Basis für das Verständnis des Gebets; für Matthäus stehen diese Worte in einem Zusammenhang allgemeiner Paränese. Matthäus versteht das Gebet durch seine Beachtung einer Ethik des Sprechens als Kontrast zu den langen und unverständlichen Gebeten; man soll auf das Sprechen achten im Umgang mit Menschen und auch im Umgang mit Gott. Lukas verbindet das Beten mit der Suche nach Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt. Beten hilft, die Gerechtigkeit auch in unmöglichen Situationen zu realisieren. Das sind zwei unterschiedliche Perspektiven. Ist eine Synthese möglich? Vielleicht öffnen sich diese Perspektiven auch heute für die Christen unserer Zeit als Potentialität, ohne eine logische Synthese zu benötigen.

— Dr. habil. Lorenzo Scornaienchi ist Pfarrer an der chiesa evangelica di lingua italiana Zürich.

# Wandlungen des Gebets im Neuen Testament

Volker Gäckle

Es gehört zu den zentralen Fragestellungen der neutestamentlichen Forschung, wie sich die Glaubensinhalte, -formen und -institutionen Israels und des Frühjudentums durch die Offenbarung Gottes im Kommen, Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi verändert haben. Im Blick auf die kultischen Institutionen des Tempels, des Priestertums und der Opfer wurde dabei forschungsgeschichtlich der Begriff der »Spiritualisierung« bzw. der »Vergeistigung« prägend. Mit ihm wurde ein Prozess beschrieben, im Zuge dessen kultische Terminologie auf neue Sinnbereiche übertragen wurde.<sup>1</sup> Die Ursprünge dieses Sprachphänomens liegen bereits im Alten Testament (vgl. Ps 50,14; 51,18f; 119,108; 141,2; Jon 2,10) und im Frühjudentum (vgl. z.B. Arist 170.234; Sir 35,1–5; Tob 4,7–12; bBer 26b; 32b; bYev 105a; bMen 110a), als man zunächst nach dem babylonischen Exil und dann später noch einmal nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jüdischen Krieg nach neuen Interpretationen des Kultes und des damit verbundenen Glaubens unter radikal veränderten Bedingungen suchte. Einen gewissen Höhepunkt erlebte die Spiritualisierung der Kulterminologie bei Philo von Alexandria, bei dem die Kultrealien eine Moralisierung, Allegorisierung und Universalisierung erfuhren und auf ethische, seelische und geistige Prozesse im Mikrokosmos der menschlichen Seele oder im Makrokosmos des Universums übertragen wurden. Sie mutierten dadurch zu einem nur noch uneigentlichen und symbolischen Gleichnis für eine geistige Wirklichkeit, deren Grunddaten Philo in der platonischen und stoischen Philosophie fand.

Ein ähnliches Sprachphänomen lässt sich auch im Neuen Testament beobachten. Hier wurde aus dem Jerusalemer Tempel der Tempel der christlichen Gemeinde (1Kor 3,16f; 6,19; 2Kor 6,16; vgl. Mk 14,58) und aus den Opfern wurden pneumatische Opfer, wie

<sup>1</sup> Von grundlegender Bedeutung war hier die Arbeit von H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament* (Angelos, Beiheft 4), Leipzig 1932. Auch die Dissertation von H.-J. Hermission aus dem Jahr 1961 trug den Titel »Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe im Alten Testament«. In der veröffentlichten Version wanderte der ursprüngliche Titel dann in den Untertitel und der Begriff der Spiritualisierung wurde in Anführungszeichen gesetzt: *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur »Spiritualisierung« der Kultbegriffe im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1965.



z.B. das »Lob« bzw. die »Frucht der Lippen«, gute Werke und überhaupt das gehorsame, Gott hingegebene Leben des Christen (1Petr 2,5; Hebr 13,15f; Röm 12,1; vgl. Hebr 5,7). Schließlich wurde auch aus dem levitischen Priestertum Israels das allgemeine Priestertum aller Glaubenden, die sich durch den Glauben an und die Heiligung durch Jesus Christus in priesterlicher Gottunmittelbarkeit, -zugehörigkeit, -ähnlichkeit, Heiligkeit und Integrität erkannten (1Petr 2,5.9; Offb 1,5f; 5,9f; 20,6).<sup>2</sup> Nach Hans Wenschkewitz<sup>3</sup> seien so im Zuge der neutestamentlichen »Spiritualisierung« aus Realien vergeistigte Größen geworden.

Dieser Prozess wurde nun v.a. seit der Aufklärung auch für das Gebet angenommen, insofern es eine Wandlung von einem jüdisch-veräußerlichten und an den Kult gebundenen Ritual zu einem christlich-innerlichen, von allen »kultischen Fesseln« befreiten Geschehen erfahren habe. Entsprechend leitet Klaus Berger seinen TRE-Artikel zum Gebet im Neuen Testament mit den Worten ein: »Spätestens seit der Aufklärung leidet die Rezeption der neutestamentlichen Aussagen über das Gebet darunter, daß der allgemein religiöse, im weiteren Sinn kultische und von Magie nicht streng trennbare, vielmehr mit dem Offenbarungsgeschehen selbst verbundene Charakter des Gebets verkannt wird. Statt dessen hat man die Gebetsparänese puristisch vereinseitigt (besonders die gegen das »Plappern« gerichtete), und ein durchaus »werkgerechter Perfektionismus« zeigt an, daß auch hier »Religion« durch »Ethik« ersetzt wurde.«<sup>4</sup>

*Locus classicus* für diese These ist natürlich Mt 6,5–8, wo Jesus im Rahmen der Bergpredigt seine Jünger lehrt, nicht öffentlich auf den Straßen zu beten wie die Heuchler, sondern im verschlossenen »Kämmerlein«, und auch nicht plappernd viele Worte zu machen wie die Heiden, sondern sich auf das Wesentliche zu besinnen, das Jesus ihnen im anschließenden Vaterunser vorgibt. So zieht Emmanuel von Severus in einem 1953 erschienen Artikel in Erwägung, dass die Apostel in dem lauten Murmeln von Tora und Weisheitssprüchen »die Frömmigkeitshaltung der Pharisäer sahen, von der sie sich distanzieren wollten. Die jungen Christen sollten nicht nach deren veräußerlichter Art das Gesetz Gottes dauernd auf den Lippen haben und dabei die großen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe

<sup>2</sup> Siehe hierzu V. Gäckle, Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament (WUNT 331), Tübingen 2014.

<sup>3</sup> Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament.

<sup>4</sup> K. Berger, Art. Gebet IV. Neues Testament, in: TRE 12 (1984), 47–60, hier 48.



vergessen.«<sup>5</sup> Im Wandel von einem lauten Murmeln zu einer stillen Meditation sieht er einen Vorgang der »Entsinnlichung«, der prägend werden sollte für den christlichen Begriff der Meditation.<sup>6</sup>

Es stellt sich allerdings die Frage, ob zum einen die Begriffe der Spiritualisierung, Vergeistigung oder Entsinnlichung überhaupt geeignet sind, das genannte sprachliche Phänomen angemessen zu charakterisieren, und ob zum anderen dieses Phänomen für das Gebet überhaupt zutrifft. Wir werden uns deshalb zunächst einmal mit dem sprachlichen Vorgang der Übertragung von kultischen Begriffen auf andere und neue Sinnbereiche beschäftigen und anschließend fragen, inwiefern das Gebet daran teilhat.

## 1. Spiritualisierung?

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts machte sich eine zunehmende Kritik am Begriff der »Spiritualisierung« bemerkbar. Mehr und mehr wurde deutlich, dass er in der Denktradition des deutschen Idealismus beheimatet und eng mit den entsprechenden philosophischen und theologischen Wertungen verbunden ist. So wurden geistige und damit immaterielle Ausdrucksformen der Frömmigkeit grundsätzlich höher bewertet als kultisch-materielle. Verbunden mit dem Evolutionsgedanken wurde die spiritualisierte Frömmigkeit als eine Weiter- und Höherentwicklung von kultischen und ritualisierten Formen bewertet. Entsprechend war die frühchristliche »Spiritualisierung« der Kultbegriffe für Wenschkewitz nur auf dem Boden der hellenistischen Gemeinden denkbar, nicht jedoch in Israel-Palästina, wo die Ausstrahlungen des Jerusalemer Kultes zu massiv waren.<sup>7</sup> Diese Annahme erwies sich jedoch spätestens mit der Entdeckung der Qumran-Texte als ein Irrtum, denn bereits in diesen Texten findet sich dasselbe sprachliche Phänomen, das dort ganz unzweideutig nicht aus hellenistischem Hintergrund stammen kann. Für Unbehagen sorgte auch, dass die im Idealismus wurzelnde Prägung des Begriffs die spiritualisierten Begriffsempfänger der christlichen Gemeinde (Tempel, Priesterschaft) und ihrer Werke (Opfer) nur noch als »immateriell«, »innerlich«, »geistig«, »himmlisch«, »symbolisch« oder gar als »unwirklich« und »uneigentlich«

<sup>5</sup> E. v. Severus, Das Wort meditari im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: Geist und Leben 26 (1953), 365–375, hier 375.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, 165.

erscheinen ließ. Hinzu kam, dass der Begriff auch in konfessioneller Hinsicht eine polemische Konnotation enthielt, steckte doch in dem idealistischen Geist zu einem nicht geringen Maße auch der protestantische Geist der Tübinger Stifter Hegel und Schelling. Mit der pejorativen Einschätzung kultischer Realien im Vergleich mit dem scheinbar vergeistigten Glauben der neutestamentlichen Gemeinde ging nicht selten auch eine anti-römische Attitüde einher, die den an das levitische Priestertum angelehnten, »veräußerlichten« römisch-katholischen Ritus ablehnte und einer spiritualisierten, protestantischen Innerlichkeit frönte. Während sich der Protestantismus mit dem scheinbar so kultkritischen Ethos der Propheten identifizierte, diente die veräußerlichte Frömmigkeit des levitischen Priestertums, das nomistisch an dem am Buchstaben normierten Kultus und Ritus festhielt, als Karikatur des römischen Katholizismus. Die so kreierte Stereotypen und Dichotomien hatten mit den biblischen Sachverhalten nur wenig zu tun, dafür umso mehr mit den reformationshistorischen Feindbildern.

Mit den begründeten Vorbehalten gegenüber dem Konzept der »Spiritualisierung« intensivierte sich die Suche nach alternativen Bezeichnungen für das wahrgenommene Sprachphänomen. Es wurde eine Fülle von Begriffen vorgeschlagen wie »Entmaterialisierung«, »Entdinglichung«, »Substitution«, »Entsakralisierung«, »Eschatologisierung«, »Pneumatisierung«, »Somatisierung«, »Ethisierung«, »Verbalisierung« oder »Kerygmatisierung«.<sup>8</sup> An der Vielzahl der Vorschläge spiegelt sich die Aporie wider, dieses Sprachphänomen begrifflich adäquat zu fassen. In jüngerer Zeit hat sich der Begriff der »Metaphorisierung« durchgesetzt, weil er zum einen keine sekundären Wertungen in diesen antiken Sprachprozess einträgt und zum anderen vor dem Hintergrund der neueren Metaphertheorien sehr geeignet erscheint, das Wesentliche dieses Vorgangs zum Ausdruck zu bringen. Das sprachkreative Potential der Kultmetaphern versetzte die junge christliche Gemeinde in die Lage, eine vorher nicht aussagbare Erfahrung, wie z.B. die Erfahrung der Gegenwart Gottes im Kontext der urchristlichen Gemeindegottesdienste oder die im Glauben an Christus geschenkte Gottesunmittelbarkeit und -zugehörigkeit in eine neue Sprachform zu kleiden und dabei an die wesentliche Kontinuität zum Handeln Gottes im Alten Bund anzuknüpfen. Denn »Metaphern erinnern, um Neues zu sagen und sie erneuern, um Altes zu bewahren«.<sup>9</sup> Durch die Metaphernbildung

<sup>8</sup> Vgl. Gäckle, Allgemeines Priestertum, 9–13.

<sup>9</sup> M. Buntfuss, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (TBT 84), Berlin/New York 1997, 227.

waren die ersten Christen in der Lage, die ihnen widerfahrende Offenbarung, die ihres Lebens im Geist und in der Gemeinde sprachlich adäquat zu beschreiben, was ohne Metaphern nicht möglich gewesen wäre.

Während die neutestamentliche Gemeinde auf diese Weise mit Hilfe der Kultmetaphern »Tempel«, »Opfer« und »Priester« in der Lage war, ihre Erfahrungen und ihr Selbstverständnis zu formulieren, gehört das Gebet nicht zu dieser sprachlichen Kategorie. Somit lassen sich die Wandlungen des Gebets im Neuen Testament weder mit den Begriffen der »Spiritualisierung« noch der »Metaphorisierung« angemessen beschreiben. Die dennoch wahrnehmbare Veränderung muss deshalb anders bestimmt werden.

## 2. Kontinuitäten

Die grundlegende Wandlung des Gebets im Neuen Testament<sup>10</sup> besteht nicht in einer »Spiritualisierung« oder gar »Entsinnlichung«. Zwar haben wir nur begrenzte Informationen über die Gebetspraxis und -haltung der frühen Christen, doch vieles spricht dafür, dass die reiche Tradition der alttestamentlich-jüdischen Gebetsformen, -praktiken und -tageszeiten auch in den ersten judenchristlichen Gemeinden gepflegt wurden.<sup>11</sup> So finden wir bei Jesus die alttestamentlichen Formen bzw. Gattungen des Lobpreises (Mt 11,25f), der Klage (Mt 27,46par), der Bitte (Mk 14,35–39par) und der Fürbitte (Lk 22,32; 23,34) wieder.<sup>12</sup> Auch die jüdischen Gebetszeiten am

<sup>10</sup> Der Autor ist sich durchaus bewusst, dass die Rede von »dem Gebet im Neuen Testament« den zahlreichen Nuancen, Akzentuierungen, Betonungen und Intentionen der verschiedenen neutestamentlichen Autoren nicht gerecht wird. Insbesondere K.H. Ostmeyer hat in seiner Habilitationsschrift, *Kommunikation mit Christus und Gott. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006, auf die Differenziertheit der neutestamentlichen Gebetsverständnisse aufmerksam gemacht. Vor dem Hintergrund der hier formulierten Fragestellung erscheint es dennoch gerechtfertigt, diese vergrößerte Redeweise zu verwenden, um im begrenzten Rahmen dieses Beitrags auf die grundlegenden Elemente der Kontinuität und Wandlung hinzuweisen.

<sup>11</sup> Ostmeyer, *Kommunikation mit Christus und Gott*, 110: »Dass Paulus die üblichen [sc. jüdischen] Gebetszeiten einhielt ist wahrscheinlich. Jedenfalls lässt sich kein plausibler Grund nennen, warum er davon hätte abrücken sollen. Im Gegenteil wird er nach seiner Bekehrung die »Pflichtgebete« in dem Bewusstsein gesprochen haben, dass sie erst jetzt von ihm im Blick auf den *kýrios Iesous* angemessen gebetet werden können.«

<sup>12</sup> Ostmeyer, *Kommunikation mit Christus und Gott*, 110: »Der Unterschied zwischen jüdischem und paulinisch-christlichem Gebet liegt nicht in der Art des Betens.



Morgen, Mittag und Abend lassen sich belegen.<sup>13</sup> Vor allem an den Schlüsselstellen des Lukasevangeliums hat das Gebet die Funktion, die Kontinuität zwischen der Gotteserfahrung und dem Gottesverhältnis vor und nach Christus zu betonen. In der Apostelgeschichte dienen die Gebete dann dazu, die Kontinuität der Heilserfahrung und Gottesnähe nach Ostern und Himmelfahrt Jesu zum Ausdruck zu bringen.<sup>14</sup>

Es gibt auch keinen Hinweis darauf, dass sich aus theologischen Gründen wesentliche Veränderungen im Gebetsgestus vollzogen hätten. Die im Alten Testament belegten Gebetsgesten des Stehens (Gen 18,22; 1Sam 1,26; 1Kön 8,22), Niederknien (1Kön 8,54), Sich-Niederwerfens (Gen 19,1; 24,26) und der Proskynese (Dtn 4,19; Ps 5,8; Dan 9,18; vgl. 2Sam 14,4.33; Jes 2,8; Dan 3,5–7), bei der Gesicht und Handflächen die Erde berühren, und das Ausstrecken bzw. Erheben der Hände (1Kön 8,22; Ps 141,2; Jes 1,15) sind auch im Neuen Testament belegt (vgl. aber Mt 2,11; 4,9; 8,2; 18,26; Apg 10,25; 21,5; 1Tim 2,8; Offb 19,10; 22,8; vgl. auch Mk 15,19; Lk 5,8; Eph 3,14). Wir finden auch die alttestamentliche Verknüpfung von Beten und Fasten wieder (Mk 2,19f; 9,29; Mt 6,16–18; Lk 2,37; Apg 10,9f; 13,1–3; 14,23; 1Kor 7,5).

Auch in Inhalt und Vielfalt der Alltagsgebete, die zu allen Zeiten ihren festen Ort neben den im Kult verorteten Gebeten hatten, lassen sich keine großen Veränderungen feststellen. Diese Gebete waren weder an den Kult, den Kultort oder an bestimmte Zeiten gebunden, sondern konnten überall und jederzeit an Gott gerichtet werden (vgl. 1Sam 25,32; 2Sam 15,31; Jes 38,1–3.9–20). In der Regel ist ihr Inhalt von einer bestimmten Not oder einem Bedürfnis geprägt (Gen 15,2f; 21,16f; 30,2; Ex 3,7; Num 12,13; Ri 16,28; 1Sam 1,10f; 2Sam 15,31; Jes 49,21). In zahlreichen Gebeten werden Alltagswünsche zum Ausdruck gebracht wie die Bitte um Gelingen, Vergewisserung und Führung (Gen 24,12–14; Ri 6,13), künftiger Beistand, Schutz und Vergebung (1Sam 26,24; 2Kön 5,18) auch im Blick auf Dritte (Gen 43,14; Ruth 1,8f; 2,12; 4,11; 1Sam 24,20; 26,23; 2Sam 14,17; 24,3.23; 1Kön 1,36f). All das begegnet uns

---

Juden und Christen kannten sowohl das Gebet als Grundhaltung gegenüber Gott als auch die besondere Wendung an Gott in Lob, Bekenntnis und Fürbitte« (kursiv bei O.). So auch Gebauer, Art. Das Gebet im Neuen Testament, in: GBL I (21990), 414–416, hier 414: »Beten und Gebet stehen im NT, besonders bei Jesus und Paulus, in der Tradition des antiken Judentums«, ähnlich ders., Art. Gebet III. Neues Testament, in: RGG 3 (2000), 488–491, hier 488.

<sup>13</sup> Mk 1,35; Apg 10,9; Mk 15,34par; 6,46f; vgl. auch Apg 3,1; 10,3.9.30; 16,25; Did 8,3.

<sup>14</sup> Berger, Gebet IV. Neues Testament, 53f.

auch im Neuen Testament in Form von Tischgebeten (1Tim 4,4f), Fürbittegebeten (Apg 12,12; Röm 15,30f; 2Kor 1,11), Gebeten in Abschiedssituationen (Apg 20,36; 21,5), Aussendungsgebeten (Apg 13,3), Heilungsgebeten (Jak 5,14) und sogar Rachegebeten (Offb 6,10).

Die Mahnung Jesu in Mt 6,5–8 darf sicher nicht als Aufforderung zu einer »Verinnerlichung« oder gar »Entsinnlichung« des Gebets verstanden werden. Es geht vielmehr zum einen um die Kritik einer von Jesus als Heuchelei bewerteten Gebetspraxis, die v.a. auf die Zurschaustellung der Frömmigkeit angelegt war und bei der das intime Gottesverhältnis des Beters in den Hintergrund trat (6,5f).<sup>15</sup> Dafür spricht der Kontext der Bergpredigt, in dem es in Mt 6,1–8 im Blick auf das Almosengeben und in 6,16–18 im Blick auf das Fasten um die Kritik veräußerlichter Frömmigkeitsformen geht, bei denen mehr die Außenwirkung auf die Betrachter als die persönliche Gottesbeziehung im Mittelpunkt steht. Die in der Antike und im Orient bis heute übliche Praxis des lauten, flehenden, murmelnden oder rufenden Betens wird damit ebenso wenig in Frage gestellt, wie das synagogale Gemeinschaftsgebet des Judentums.<sup>16</sup> Zum anderen kritisiert Jesus eine heidnische Gebetspraxis, die das Ziel verfolgt, mit Hilfe langer und intensiver Gebete die jeweilige(n) Gottheit(en) in Richtung auf das erbetene Anliegen hin zu manipulieren, gemäß dem Grundsatz »viel hilft viel«. Möglicherweise wird hier auch eine ekstatische Form des Gebets kritisiert, die in der paganen Mystik bekannt war und bei der durch ständige Wiederholung desselben Gebets ein Zustand der Ekstase hergestellt wurde.<sup>17</sup> Eine solche Gebetshaltung entspräche nicht dem Gott, den Jesus als seinen Vater vorstellt. Er ist nicht durch ein bestimmtes Gebetsverfahren oder bestimmte Techniken manipulierbar. Vielmehr weiß er schon vorher um das Anliegen des Beters, und mit dem folgenden Vaterunser (V. 9–13) bestimmt Jesus das Gebet als eine Kommunikation zwischen einem Vater und seinen Kindern.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2002, 424f.

<sup>16</sup> Ebd., 426, sowie 432: »Synagoge« ist zum Typus für das von der christlichen Kirche überwundene Negative geworden, ein Typus allerdings, mit dem sich die wirklichen Juden jederzeit zu identifizieren hatten. Von hier aus ist es dann nicht unbegreiflich, wenn immer wieder einmal – von Chromatius bis zu Adolf Schlatter – die Pharisäer bzw. »die Judenschaft« zu denjenigen werden, deren wortreiches Gebet Jesus geißle.«

<sup>17</sup> Berger, Gebet IV. Neues Testament, 50.58; vgl. Sir 7,14 und Jos Bell 6,306.



### 3. Wandlungen

Die wesentlichen Veränderungen des Gebets kommen im Neuen Testament nicht in der Gebetsform, dem –gestus oder den –inhalten zum Ausdruck, sondern in der Gebetsanrede, im Gottesverhältnis, im Bezugsrahmen und im Inhalt der Dankgebete: »Durch sein Heilshandeln in Jesus Christus erschließt sich Gott als der, zu dem Jesus betet und beten lehrt und zu dem die Gläubigen aufgrund ihres Angenommenseins mit einer vorher nie dagewesenen Gewißheit beten können.«<sup>18</sup>

#### 3.1 Gebet »durch Christus« und »im Geist«

In Christus erkennen die ersten Christen nicht nur, dass Gott durch ihn bzw. in seinem Kommen, Sterben und Auferstehen zu ihrem Heil gehandelt hat, sondern dass er als der Auferstandene und Erhöhte auch der eigentliche Ermöglichungsgrund, Mittler und vereinzelt sogar Adressat<sup>19</sup> ihrer Gebete ist. Entsprechend betet Paulus »durch Christus« und »in Christus« zu Gott (Röm 1,8; 5,11; 7,25; 2Kor 1,20; Kol 3,17). Im Vordergrund steht bei ihm folglich das Dankgebet für das erlebte Heilshandeln in Christus. »Das Heilsgeschehen am Kreuz bildet die von Gott gesetzte Grundlage alles

<sup>18</sup> Gebauer, *Das Gebet im Neuen Testament*, 414; vgl. auch Ostmeyer, *Kommunikation mit Christus und Gott*, 115: »Für Paulus ist nicht eine besondere Gebetsform das Spezifikum christlicher Existenz, sondern die durch Christi Tod und Auferweckung ermöglichte Beziehung des Gläubigen zu Gott, die sich in den verschiedensten Arten zu beten äußern kann.«

<sup>19</sup> Apg 7,59f; 1Kor 16,22; Offb 22,20; 2Kor 12,8; vgl. auch 1Tim 1,12. Grundsätzlich richten sich auch im Neuen Testament die Gebete der Glaubenden an »Gott« bzw. »den Vater«, vgl. hierzu J.D.G. Dunn, *Did the first Christians worship Jesus?*, London/Louisville (KY) 2010, 37: »The most explicit prayer language is used exclusively of prayer to God. Jesus himself is remembered as regularly praying to God and giving instruction on prayer to God. [...] If, speaking with tightly focused precision, 'prayer' as such was not usually made to Jesus in the worship of the first Christian congregations, at least he was regarded as one, sitting at God's right hand, who could be and was called upon, and to whom appeal could be made.« Allerdings ist es nunmehr eben der Vater Jesu Christi und der Gott, der sich in Christus letztgültig offenbart hat, der hier in der Gebetsanrede angesprochen wird. Umgekehrt werden Christen als Menschen bezeichnet, »die den Namen des Herrn Jesus Christus anrufen« (Apg 2,21; 9,14,21; 22,16; Röm 10,12–14; 1Kor 1,2; 2Tim 2,22). Dies wurde offensichtlich als ein Charakteristikum der frühen Jesus-Bewegung wahrgenommen.

paulinischen Betens. Unter Absehung vom Kreuz Christi ist Beten, wie es sich in den paulinischen Briefen darstellt, nicht möglich.<sup>20</sup>

Demgegenüber tritt die sowohl in den Psalmen wie bei Jesus häufig thematisierte Frage der Gebeterhörung auffallend in den Hintergrund. Wir finden bei Paulus die geradezu unerhörte Gewissheit, dass Gott den betenden Menschen erhört, wenn auch auf eine Art und Weise, die dem Beter selbst möglicherweise verborgen bleibt (Röm 8,28). So kann er vordergründiger Nichterhörung seiner Gebete einen tieferen Sinn abgewinnen (2Kor 12,7–10) oder sich und andere zu noch intensiverer und anhaltenderer Fürbitte motivieren (Röm 15,30; 2Kor 1,11). Vor dem Hintergrund der Offenbarung der Liebe Gottes in Kreuz und Auferstehung Christi (Röm 5,8) ist sich Paulus gewiss, dass er jenseits aller Lebensfügungen untrennbar mit Gott verbunden ist und bleibt (Röm 8,38f). »Deshalb ist es ein Charakteristikum paulinischen Betens, dass für den Apostel die Erfüllung einzelner Gebetsanliegen nicht entscheidend ist. [...] Die Gebetsbeziehung kann durch die Nichterfüllung einzelner Gebete nicht gestört werden.«<sup>21</sup> Der Apostel erkennt in Christi Heilswerk die grundlegende Erhörung aller menschlichen Hoffnungen und Sehnsüchte (vgl. 2Kor 1,20), die zwar noch nicht sichtbar geworden, aber in Christus schon jetzt eine geistliche Wirklichkeit ist (vgl. 2Kor 4,16.18; 5,7 u.ö.).

Neu ist auch die Verbindung des Gebets mit dem Heiligen Geist, die im Judentum so unbekannt war. Es ist der Geist, der die Gläubenden zum Gebet treibt (Röm 8,14f) und in dessen Macht das Gebet sich vollzieht (Eph 5,18–20; 6,18f). Der Geist vertritt die Gläubenden aufgrund ihrer irdisch-menschlichen Schwachheit vor Gott (Röm 8,26f) und lässt sie das neue Gottesverhältnis der Kinderschaft erfahren (Röm 8,15; Gal 4,6f), das auch in der von Jesus völlig neu eröffneten Abba-Anrede Gottes seinen Ausdruck findet (vgl. Mk 14,36). So ist das Gebet ein »unmittelbarer Ausdruck der durch Jesus eröffneten neuen Gottesbeziehung des Menschen.«<sup>22</sup>

### 3.2 »In Christus« statt »im Tempel«

Eine wesentliche Wandlung betrifft nun aber die Verortung des Gebets im Kult bzw. Tempel. Seit der Frühzeit der alttestamentlichen Überlieferung war das Gebet nicht nur in der Alltagsfrömmigkeit,

<sup>20</sup> Vgl. R. Gebauer, Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien, Gießen 1989, 217.

<sup>21</sup> Ostmeier, Kommunikation mit Christus und Gott, 108.

<sup>22</sup> Gebauer, Gebet III. Neues Testament, 488.

sondern v.a. auch im Kultus und am Kultort, später dann am Tempel und im Tempelgottesdienst verortet. Dort war zunächst auch für Jesus und die Jerusalemer Urgemeinde der genuine Ort des Betens, der Versammlung und Verkündigung.<sup>23</sup> Umso überraschender ist es, dass mit der Vertreibung der jungen Gemeinde aus dem Tempel und schließlich aus Jerusalem keine theologische Krise der jungen Bewegung einherging, wie dies bei den exilierten Juden in Babylon 600 Jahre vorher der Fall gewesen war. Die junge Jesus-Bewegung zog vielmehr vom Tempel in die Privathäuser – und später in die Diaspora nach Antiochien, Alexandrien, Kleinasien und anderen Orten – und betete dort, ohne dass dies tiefere Spuren einer theologischen Bewältigungsphase hinterlassen hätte.

Das Verhältnis zum Tempel war in der jungen Gemeinde von Unabhängigkeit geprägt. Diese Unabhängigkeit spiegelt sich am deutlichsten bei Paulus wieder: Auf der einen Seite spielt der Jerusalemer Tempel als zentrale Kultinstitution des antiken Judentums für das paulinische Denken keine Rolle mehr.<sup>24</sup> Nirgendwo in den erhaltenen Paulusbriefen des Neuen Testaments finden wir eine Reflexion über das Verhältnis des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus zum Jerusalemer Tempel. Der einzige wirklich relevante Beleg ist der sühnetheologische *locus classicus* Röm 3,25f, der gleichzeitig zeigt, dass Paulus die Kultbegriffe in großer Freiheit metaphorisch verwenden konnte.

Auf der anderen Seite darf dies nicht als eine Kritik des Jerusalemer Tempels missverstanden werden. Anders als z.B. in den Qumrantexten konstruiert Paulus nirgendwo einen expliziten Gegensatz zwischen dem »Tempel der Gemeinde« (1Kor 3,16f; 2Kor 6,16) und dem Jerusalemer Heiligtum.<sup>25</sup>

Der Tempel war für Paulus nach wie vor ein legitimer Ort jüdischer Anbetung und Gottesverehrung, aber – und das ist für den (Diaspora-) Judenchristen und Apostel Paulus höchst relevant –

<sup>23</sup> Lk 24,53; Apg 2,46; 3,1–26; 4,1ff; 5,12.19–21.42; 22,17.

<sup>24</sup> P. Wick, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart 2003, 192: »Der Jerusalemer Kult ist für ihn [sc. Paulus] eine Größe, die er nicht ersetzen will, die aber für ihn als Jesuanhänger nicht mehr im Zentrum seines religiösen Bemühens steht. [...] [Z]ur Umschreibung der gemeindlichen Versammlungen und Gottesdienste gebraucht Paulus bezeichnenderweise keine Kultmetaphorik. Versammlungen und Mahl- und Gebetsgemeinschaften sind weder Kultersatz noch werden sie in Richtung Kult aufgewertet noch durch Metaphorik in dessen Nähe gerückt. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Ekklesia haben keinen kultischen Anspruch.«

<sup>25</sup> Gäckle, Allgemeines Priestertum, 370–373.



nicht mehr der einzige. Indem Christus den eschatologischen »Zugang« (vgl. Röm 5,2) zu Gott für Juden und Heiden eröffnet hat, können diese nun »im Glauben« (Röm 3,25) und »in Christus« in die Gegenwart Gottes treten und finden in der Gemeinde der Glaubenden den eschatologischen Ort der Gottesbegegnung (1Kor 3,16f; 2Kor 6,16).

Deshalb war der Tempel nie ein entscheidender Teil der religiösen Identität der paulinischen Gemeinden; diese wurde ausschließlich über das Verhältnis zu Christus begründet (vgl. 2Kor 5,17; Gal 2,20). Auch wenn Jerusalem und die dortige Gemeinde für Paulus immer der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt des Evangeliums und seiner apostolischen Sendung blieb (vgl. Röm 15,19.25; sowie 11,26) und er deshalb auch die von ihm gegründeten Gemeinden in einer bleibenden Verpflichtung gegenüber der Jerusalemer Gemeinde sah (Röm 15,26f; vgl. 1Kor 16,1–4; 2Kor 8–9), so fühlten sich die heidenchristlichen Gemeinden (und letztlich auch Paulus) niemals intensiver dem Tempel verpflichtet.<sup>26</sup> An die Stelle des Tempels war Christus selbst und die Gemeinde als sein Leib (1Kor 12,12ff; Röm 12,4f) getreten. Vor diesem Hintergrund muss auch die lokale Bedeutung der Wendung »in Christus«<sup>27</sup> verstanden werden: »It was belonging to Christ, being »in Christ«, being the body of Christ, that provided the Christian equivalent to the holy place. If the Jerusalem Temple was the key identity marker for Jews both in the land of Israel and in the Jewish diaspora, then Christ himself was the defining identity marker for the first Christians (Christ-ians). Christ himself functioned in effect as the Christian sacred space.«<sup>28</sup>

Eine ähnliche Loslösung des Gebets vom Kult findet auch im Blick auf Zeiten, Opfer und Personen statt.<sup>29</sup> So sehr der Sabbat zu den jüdischen *identity markers* gehörte (vgl. z.B. Jes 56,6), so wenig

<sup>26</sup> Wick, Die urchristlichen Gottesdienste, 192: »Paulus bemüht sich nicht, die jüdischen Gläubigen vom Jerusalemer Tempelkult abzubringen und diesen durch einen neuen, noch höheren Kult zu ersetzen. Das entspräche überhaupt nicht seinem argumentativen und theologischen Interesse. Allerdings bindet er die bekehrten Heiden auch nicht an den Tempel. In der Diaspora kamen diese bei einem Übertritt zum Glauben an Jesus in eine jüdische Gemeinschaft, die nur einen fernen Tempel hatte. Nachfolge Christi hieß für sie, im Gegensatz zu ihren hellenistischen Landsleuten radikal auf jeden Opferkult zu verzichten, da eine Teilnahme an hellenistischen Kulturen aus Glaubens- und Gesetzesgründen nicht mehr möglich war und der Jerusalemer Tempel gleichfalls nur eine ferne Größe blieb.«

<sup>27</sup> Röm 6,11.23; 8,1f.39; 9,1; 12,5; 15,17; 16,3.7.9f; 1Kor 1,2.4.30; 3,1; 4,10.15.17.22.31; 16,24; 2Kor 2,14.17; 3,14; 5,17.19; 12,2.19; Gal 2,4; 3,14.28; 5,6; Phil 1,1.13.26; 2,1; 3,14; 4,7.19; 1Thess 1,1; 2,14; 4,16; 5,18; Phlm 8 u.v.a.m.

<sup>28</sup> Dunn, Did the first Christians worship Jesus?, 47.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 48–56.



orientierten sich Paulus und die frühen Gemeinden an ihm (vgl. Röm 14,5f; evtl. auch Kol 2,16). An die Stelle des Sabbats als der Zeit des Gottesdienstes und gemeinsamen Gebets trat der Sonntag als Auferstehungstag des Herrn (Mk 16,2; Apg 20,7; 1Kor 16,2; Ign Magn 9,1) und dies galt wohl auch, wie Offb 1,10 zeigt, für judenchristliche Gemeinden. Mit dem Sonntag standen auch nicht mehr der Auszug aus Ägypten als Grunddatum Israel im Mittelpunkt der Erinnerung, sondern Tod und Auferstehung Jesu Christ als Grunddatum der Gemeinde.

Mit dem »Sein in Christus« erübrigte sich auch die Rolle der Priester als Mittler zwischen Gott und Menschen bzw. Menschen und Gott, die ihnen in nahezu allen mediterranen Kulturen und Religionen zukam.<sup>30</sup> Aufgrund der im Glauben eröffneten Unmittelbarkeit und Zugehörigkeit zu Gott und der Heiligkeit und Integrität vor Gott (vgl. 1Kor 1,2; 1,30; 6,11) konnten einzelne neutestamentliche Autoren die Christen selbst als Priester bzw. Priesterschaft bezeichnen (vgl. 1Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6), die keines mediatorischen Dienstes einer dafür spezialisierten Kaste mehr bedurften.

Schließlich löste sich auch der nicht nur alttestamentliche, sondern gemeinantike Konnex zwischen kultischem Gebet und Tieropfern, weil nach Röm 3,25 und Hebr 9,1–10,18 Christus nun selbst nicht nur als der eschatologisch offenbarte Kultort, sondern auch als das eine eschatologisch gültige und alle anderen Opfer übertreffende und damit ablösende Opfer »für unsere Sünden« (1Kor 15,3) verstanden wurde.<sup>31</sup> Die Gebete selbst wurden nun in Anknüpfung an alttestamentliche und jüdische Formulierungen (z.B. Ps 50,14.23; 141,2) als metaphorische Opfer verstanden (1Petr 2,5; Hebr 13,15; Offb 8,3f).

Diese vollständige Lösung des gottesdienstlichen Gebets vom Tempelkult mit seinen von einer Priesterschaft dargebrachten Op-

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Gäckle, Allgemeines Priestertum, 19–42.

<sup>31</sup> Zwar löst Paulus in Apg 21,26 durch ein Opfer die Gelübde von vier Männern aus. Eine soteriologische Absicht verbindet er damit aber nicht mehr. Diese Opfer sind Teil seiner jüdischen Identität, die ihm die Freiheit in Christus lässt. Wir finden jedoch im Neuen Testament keinen Hinweis mehr darauf, dass Christen Opfer mit soteriologischer Intention dargebracht hätten. Erst im Ebionärevangelium in Frg. 6 = Epiphanius Pan 30,16,4–5; vgl. auch 28,1,4 und 29,1,6; sowie PsClem Hom 3,56,4 und Recogn 1,39, findet sich eine Polemik gegen die (judenchristliche?) Teilnahme an Opfern: »Ich bin gekommen, die Opfer abzuschaffen, und wenn ihr nicht ablasst zu opfern, wird der Zorn von euch nicht ablassen.« Ob dies als ein Reflex auf eine fortgesetzte Teilnahme (von einzelnen Mitgliedern?) der Jerusalemer judenchristlichen Gemeinde am Opferkult gewertet werden darf, muss aber offen bleiben.

fern war einzigartig in der uns bekannten antiken Welt: »Unlike any other cult or club, there was no sacred space in which they met, nor far-off Temple towards which they directed their worship. Their sacred time was different and distinct, their sacred meal allowed no comparison or competitor. There were no priests present to officiate and to render their meals acceptable or their worship possible. No sacrifices were offered; there were no libations to any god. Onlookers might well wonder whether this *was* a cult, whether their gatherings were religious, as the practice of religion was generally understood.«<sup>32</sup>

#### 4. Abgrenzungen

Aus den beschriebenen Wandlungen des Gebets vor dem Hintergrund der Christusoffenbarung resultieren vereinzelt auch dezidierte Abgrenzungen. Dies ist vor allem im Johannesevangelium zu beobachten.<sup>33</sup> Dort markiert der vierte Evangelist mit Hilfe seiner subtilen und nuancierten Verwendung von Begriffen eine deutliche Grenze zwischen jüdischem und christlichem Beten. Dies wird schon dadurch deutlich, dass die traditionellen jüdischen Gebetsbegriffe überhaupt nicht vorkommen: »The terms which are connected with the cult of the temple – that means the majority of ›classical‹ prayer terms – have been erased.«<sup>34</sup>

In Joh 4,20–24 antwortet Jesus auf die Frage der Samaritanerin nach dem rechten Ort der Anbetung, dass sich die wahre Anbetung nicht an einem bestimmten geographischen Ort vollzieht, sondern »im Geist und in der Wahrheit«. Dabei ist auffallend, dass Johannes bei der Frage der Frau, die sich auf die Alternative zwischen dem Jerusalemer Tempel und dem samaritanischen Alternativtempel auf dem Garizim bezieht,<sup>35</sup> weder den Begriff des »Tempels« noch des »Kultes« oder des »Gottesdienstes« erwähnt. Die Vermeidung des

<sup>32</sup> Dunn, Did the first Christians worship Jesus?, 57 (kursiv bei D.).

<sup>33</sup> Siehe hierzu K.-H. Ostmeyer, Prayer as Demarcation. The Function of Prayer in the Gospel of John, in: H. Klein/V. Mihoc/K.-W. Niebuhr (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sămbata de Sus, 4.–8. August 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 233–247.

<sup>34</sup> Ostmeyer, Prayer as Demarcation, 247.

<sup>35</sup> Vgl. dazu T. Wardle, The Jerusalem Temple and Early Christian Identity (WUNT II/291), Tübingen 2010, 99–120; I. Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty. Zion and Gerizim in Competition, London 2004, sowie den Sammelband von J. Frey/U. Schattner-Rieser/K. Schmid (Hg.), Die Samaritaner und die Bibel/The Samaritans and the Bible. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen/Historical and Literary Interactions between Bibli-

Naheliegenden dürfte kein Zufall sein. Das »betonte Verschweigen« des Tempels muss als subtile Abgrenzung vom jüdischen Ort des Betens verstanden werden, der in den Augen des vierten Evangelisten durch Jesus ersetzt wurde.<sup>36</sup> Doch mit dem Ort des Tempels findet auch eine Abgrenzung zu einem Gottesverhältnis statt, das Christus nicht anerkennt: »The renouncement of traditional, ritual terms in the Gospel of John represents the renunciation of the ›old‹ relationship with God, which is expressed by exactly these terms.«<sup>37</sup>

## 5. Fazit

Der Glaube an Christus veränderte die Gebete der ersten Christen trotz aller formalen und gestischen Kontinuitäten weit umfassender, als dies auf den ersten Blick wahrgenommen werden kann. Christus wird nicht nur zum Mittler, Ermöglicher und vereinzelt sogar (Mit) Adressat ihres Lobes und ihrer Gebete, sondern auch zum Raum, »in« dem sie sich in der Gegenwart Gottes wussten. In diesem Raum eröffnete sich nicht nur die Gelegenheit zur Zwiesprache mit Gott, sondern eine »mit Gott kommunizierende Existenz«<sup>38</sup>. In diesem betenden Sein »vor«, »bei« und »mit Gott« »in Christus« und »im Geist« kommt der Glaubende letztlich auch zur eschatologischen Erfüllung all seiner in der Gegenwart noch unbeantworteten Fragen und Gebetsanliegen. »[I]n der Überzeugung, dass nur in Christus eine Kommunikation mit Gott möglich sei, liegt einer der wesentlichen Unterschiede zwischen paulinisch-christlicher und jüdischer Gebetsauffassung.«<sup>39</sup> Das christliche Gebet war aus dieser Perspektive ohne Christus nicht mehr denkbar und ein Gebet an Gott, das nicht »durch und in Christus« und nicht »im Geist« gebetet wird, würde die heilsgeschichtliche Offenbarung dieses Gottes ignorieren und vom Heil ausschließen.

– Prof. Dr. Volker Gäckle ist Professor für Neues Testament an und Rektor der Internationalen Hochschule Liebenzell und Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

cal and Samaritan Traditions (Studia Samaritana 7), Berlin 2012, hier v.a. der Beitrag von M. Kartveit, *The Second Temple and the Temple of the Samaritans*, 67–80.

<sup>36</sup> Ostmeyer, *Prayer as Demarcation*, 238, 241. In ähnlicher Weise interpretiert er, 239f, auch die Nichterwähnung des Tempels in Joh 12,20–23, wo die Griechen zur »Anbetung« nach Jerusalem kommen.

<sup>37</sup> Ebd., 247.

<sup>38</sup> Ostmeyer, *Kommunikation mit Christus und Gott*, 365.

<sup>39</sup> Ebd., 117.



# Gebete in Worten und Taten

## Das Beispiel der apokryphen Akten des Paulus und der Thekla

*Veronika Niederhofer*

Das Thema Gebet als Zeugnis der Herausbildung christlicher Lebensformen und der Ausgestaltung liturgischer Vollzüge ist ein spannendes und aktuelles Forschungsgebiet.<sup>1</sup> Neben einer übersichtlichen Darstellung zur Forschungsgeschichte des Gebetes im Neuen Testament zeigt zum Beispiel Karl-Heinrich Ostmeyer auf, dass Gebet im neutestamentlichen Verständnis als Kommunikationsgeschehen zu verstehen ist, dessen Besonderheit vor allem an der Rolle Christi festzumachen ist: Gelingendes Gebet ist mit Christus verbunden. Den Schwerpunkt der Analyse neben dem Inhalt des Gebetes vor allem auf die Art des Betens zu legen, ist auch im Hinblick auf »spätere« Texte interessant. Die Schilderungen der Apokryphen Apostelakten beispielsweise zeigen, wie »Christentum« auf neue und andere Weise zugänglich wird und welche bedeutende Rolle dabei auch der Verkündigung mit Wort und Tat zukommt.

Besonders in den Blick rückten in den vergangenen Jahren die apokryphen Akten des Paulus, eine Apostelgeschichte des 2. Jahrhunderts. Als narratives Zeugnis des Eindringens des Christentums in weitere Schichten der hellenistisch-römischen Gesellschaft sind sie auch Mittel der Weiterverbreitung christlichen Glaubens in erzählerischer Form.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich innerhalb der Paulusakten auf die Erzählung um Thekla und stellt deren und Paulus' Formen des Glaubens und Betens dar.

Gerade der narrative Stil kann dabei die neutestamentliche Darstellung ergänzen: anhand verschiedener Erzählelemente können –

---

<sup>1</sup> Eine umfassende Studie zum Thema Gebet im Neuen Testament gibt Karl-Heinrich Ostmeyer, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197), Tübingen 2006, wie auch Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59–61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext* (WUNT 160), Tübingen 2003. Der Sammelband von Hans Klein/Vasile Mihoc/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament* (WUNT 249), Tübingen 2009, bietet Studien auch im Bereich Frühjudentum und frühes Christentum.



neben der gesprochenen Form des Betens – weitere Möglichkeiten des Gebetes besonders ausdrucksstark aufgezeigt werden.

## Die Akten des Paulus und der Thekla

Die Überlieferungslage der apokryphen Paulusakten<sup>2</sup> ist wegen der unterschiedlichen Textzeugen schwierig. Zwei bedeutende Editionen des 20. Jahrhunderts<sup>3</sup> lassen die bis dahin bekannten drei größeren Textabschnitte – Theklaakten (A. Paul. et Thecl.), den Briefwechsel mit den Korinthern (3 Kor) und ein Martyriumsbericht (Mart. Paul.) – als Bestandteile eines großen Gesamtwerkes erkennen, das nicht vollständig erhalten ist, aber anhand der Aufenthaltsorte<sup>4</sup> des Apostels rekonstruiert werden kann.<sup>5</sup>

Anhaltspunkte zur Datierung liefert Tertullian, der um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert in seiner Schrift *De baptismo* 17,5 auf die Paulusakten eines Presbyters in Kleinasien Bezug nimmt.<sup>6</sup> Damit ist vielleicht auch ein Hinweis zu Verfasserschaft und Lokalisierung der Texte gegeben, möglicherweise kann man von einem gebildeten Presbyter Kleinasien als Verfasser ausgehen.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Die kürzlich erschienene Arbeit von G. Snyder weist darauf hin, den Ausdruck »Paulusakten« und das damit verbundene mögliche Missverstehen mitzubedenken. Die ActPl seien eine Zusammenstellung verschiedener Paulustraditionen, die nebeneinander im Umlauf waren und durch »composition, reception and development of the traditions« als Acts of Paul bewahrt/erhalten sind. Glenn E. Snyder, *Acts of Paul. The Formation of a Pauline Corpus* (WUNT 2/352), Tübingen 2013, Introduction.

<sup>3</sup> Carl Schmidt ediert einen koptischen Papyrus des 6. Jahrhunderts (PHeid) und einen griechischen, entstanden um 300 (PHamb), die zusammen mit weiteren kleinen Papyrusfunden einen Einblick in die wesentlichen Bestandteile der A. Paul. geben.

<sup>4</sup> Folgende Stationen des Weges werden erwähnt: Damaskus – Jerusalem – Antiochien – Ikonium – Antiochien – Myra – Sidon – Tyrus – Smyrna – Ephesus – Philippi – Korinth – Italien – Rom.

<sup>5</sup> Die Angaben berufen sich auf Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2: Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1989 (= Tübingen 1997), 197f, Martin Ebner/Markus Lau, *Überlieferung, Gliederung und Komposition*, in: Martin Ebner (Hg.), *Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt* (SBS 206), Stuttgart (2005), 1–11 und Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005.

<sup>6</sup> Die Frage nach der genaueren Datierung der Akten des Paulus und der Thekla als eine Quelle der Paulusakten ist jedoch deutlich komplexer. Dazu weiterführend J.N. Bremmer, *The Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership*, in: *The Apocryphal Acts of Thomas* (Hg. v. J.N. Bremmer/I. Czachesz), Leuven (2001), 149–170.

<sup>7</sup> Vgl. Klauck, *Apokryphe Apostelakten*, 64.

Die Bekehrungserzählung einer jungen Frau namens Thekla ist ein Erzählkomplex innerhalb der Paulusakten. Der größere Kontext kann in zwei Einheiten gegliedert werden, die jeweils ein Martyrium der Thekla schildern.

## Das erste Martyrium der Thekla (1–22)

Paulus flieht aus Antiochien Richtung Ikonium. Der Text erzählt zuerst von der Begegnung mit dem Haus des Onesiphorus und schließt daran die Begebenheiten um Theklas erstes Martyrium an. Thekla lauscht den Worten des Apostels, der im Haus nebenan bei der Familie des Onesiphorus einkehrt und dort das Wort Gottes von der Enthaltensamkeit und der Auferstehung verkündet. In diesem Zusammenhang wird Thekla vorgestellt. Die »Jungfrau« (παρθένος § 7) ist Tochter der Theoklina und mit Thamyris verlobt. Sie verweilt am Fenster, um die Worte des Paulus zu hören.

»Und während Paulus so sprach in der Gemeinde im Hause des Onesiphorus, saß eine Jungfrau (namens) Thekla – ihre Mutter war Theoklina –, die mit einem Mann (namens) Thamyris verlobt war, an einem dem Haus benachbarten Fenster und hörte Nacht und Tag das Wort vom jungfräulichen Leben, wie es von Paulus verkündet wurde. Und sie neigte sich nicht vom Fenster fort, sondern drängte sich im Glauben und über alle Maßen voller Freude herzu. Da sie aber auch noch viele Frauen und Jungfrauen zu Paulus hineingehen sah, hatte sie das Verlangen, auch sie möchte gewürdigt werden, vor dem Angesicht des Paulus zu stehen und das Wort Christi zu hören. Denn sie hatte Paulus von Angesicht noch nicht gesehen, sondern hörte nur sein Wort.« (§ 7)

Thekla verharrt am Fenster, ist zunehmend begeistert von den Worten des Apostels und drängt darauf, ihn nicht nur zu hören sondern auch zu sehen. Sie beobachtet zahlreiche junge Frauen, die in das Nachbarhaus eintreten und wünscht, auch unter ihnen zu sein. Von »Glauben« gedrängt und »über alle Maßen voller Freude« (ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφρανομένη § 7), hört sie weder auf Anfragen ihres Verlobten noch auf Ermahnungen ihrer Mutter. Thekla ist auch zunehmend überzeugt von der Lehre des Apostels. Ihr Verlobter erkennt dies, und mit Hilfe der Reisebegleiter des Paulus wiegeln sie die Menge gegen den Apostel auf und bringen ihn gemeinsam vor

den Statthalter. Thekla folgt Paulus sogar ins Gefängnis, um seine Worte dort aufnehmen zu können.

»[...] und sie setzte sich ihm zu Füßen und hörte [ihn] die großen Taten Gottes [verkünden]. Und Paulus fürchtete nichts, sondern wandelte voller Zuversicht zu Gott. Und ihr Glaube nahm zu, und sie küsste auch seine Fesseln.« (§ 18)

Ihr Verlobter sieht sie mit eigenen Augen vor Paulus im Gefängnis sitzen und veranlasst, dass der Statthalter ihn und auch Thekla vor den Richterstuhl führen lässt. Thekla wird zur Verbrennung auf den Scheiterhaufen verurteilt und wird auf wundersame Weise durch einsetzenden Niederschlag aus dem Feuer gerettet.

## Theklas beredtes Schweigen

Ein Blick auf die Wortelemente zeigt, dass die Erzählung bis hierher nur Worte des Paulus direkt oder indirekt wiedergibt.

Folgendes kennzeichnet die Paulusreden: er spricht im Kontext einer Zusammenkunft im Haus des Onesiphorus »das Wort Gottes von der Enthaltensamkeit und der Auferstehung« (§ 5). Unter den Versammelten herrscht »große Freude«, man bricht Brot und beugt die Knie. Die Worte des Paulus haben den Tenor einer Predigt und führen die Hörschaft in die Lehre ein. Ihm gehört ungeteilte Aufmerksamkeit, eine Vielzahl an jungen Frauen ist bei ihm (§ 9).

Thekla dagegen wird schweigend beschrieben. Ihr Gebet zeigt sich aber in der ersten Erzählfte auf andere Art und Weise. Nicht ihre Worte, sondern ihre Taten können nahezu als »wortloses Gebet« angesehen werden. Ihr Verhalten, äußerlich wie innerlich, sprechen für sie.

In ihrem Haus verweilt sie Tag und Nacht am Fenster. Glaube und Freude bewegen sie dazu, Paulus nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen. (§ 7) Sie ist gefangen von den Worten des Paulus, spricht nicht mehr, blickt nach unten. Auf nahe Angehörige reagiert sie nicht, diese bezeichnen sie als verstört und weinen über ihr Verhalten (§ 9–10). Ihre Mutter vergleicht sie mit einer Spinne, die am Fenster klebt (§ 9).

»Denn alle Frauen und jungen Leute gehen zu ihm hinein und lassen sich von ihm belehren. »Man muss«, sagt er, »einen einzigen Gott allein fürchten und enthaltsam leben«. Es wird aber auch noch meine Tochter, die wie eine Spinne am Fenster klebt, durch seine Worte [bewegt und] von einer nie gekannten Begierde und unheimlichen Leidenschaft ergriffen. Ist doch das Mädchen ganz auf seine Rede ausgerichtet und läßt sich davon gefangen nehmen.« (§ 9)

Thekla ist sogar bereit, Paulus im Gefängnis aufzusuchen. Um sich Zugang zu ihm zu verschaffen, gibt sie wertvolle Gegenstände an die Gefängniswärter ab (§ 18). Auch im Gefängnis versucht sie ihrem Lehrer besonders nah zu sein, indem sie sich ihm zu Füßen sitzt und sogar seine Fesseln küsst (§ 18). Sie solidarisiert sich soweit mit ihm, dass sie sogar als »mitgefesselt durch ihre Liebe« beschrieben wird. Auch nachdem Paulus aus dem Gefängnis zum Verhör abgeführt ist, bleibt sie am selben Ort.

»Thekla aber wälzte sich auf der Stelle, wo Paulus lehrte, als er im Gefängnis saß« (§ 20)

Selbst auf ihrem Weg zum Verhör erfüllen sie »Freude« und »Frohlocken« (§ 20), sie ist ganz auf Paulus fixiert und sucht auch nach seiner Abführung nach ihm. Soweit sogar geht ihre Zuneigung, dass sie ihn über den Zuschauern am Himmel sieht, in Gestalt des Herrn (§ 21).<sup>8</sup>

»Thekla aber suchte, wie ein Lamm in der Wüste nach dem Hirten umherschaut, nach Paulus. Und als sie über die Volksmenge hinwegblickte, sah sie den Herrn in der Gestalt des Paulus sitzen und sagte: »Als ob ich nicht standhaft wäre, ist Paulus gekommen, um nach mir zu sehen.« Und sie schaute auf ihn unverwandt; er aber entschwand in den Himmel.« (§ 21)

Den Scheiterhaufen besteigt sie auf ganz besondere Weise, indem sie die »Gestalt des Kreuzes« (ἡ δὲ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ ποιησαμένη ἐπέβη τῶν ξύλων· § 22) dabei macht.

Thekla schweigt also im bisherigen Erzählverlauf, ihre Äußerung in § 21 ist eher als Selbstgespräch zu verstehen. Weder ihrer Familie noch beim Verhör gibt sie Antwort, doch auch ihr Schweigen spricht.

<sup>8</sup> Dies sind die ersten Worte im Erzählverlauf, die Thekla in den Mund gelegt werden.



## Die Gebete von Paulus und Thekla nach der Rettung (23–25)

Nach der Rettung macht sich Thekla auf die Suche nach Paulus, trifft auf ein Kind des Onesiphorus und lässt sich zu Paulus führen, der bereits sechs Tage fastet, seufzt und betet. Thekla tritt hinter ihn und es folgt ein Wechsel an Gebeten: Thekla vernimmt das Bittgebet des Paulus, fügt dem ein Dankgebet hinzu, worauf er in einen weiteren Dank einstimmt (§ 24).

»Vater Christi, möge das Feuer Thekla nicht anrühren, sondern stehe du ihr bei, denn sie ist dein!«

»Πάτερ Χριστοῦ, μὴ ἀψάσθω Θέκλῃς τὸ πῦρ, ἀλλὰ πάρεσο αὐτῇ, ὅτι σὴ ἐστίν.« (§ 24)

Zuerst also bittet Paulus um die Rettung Theklas. Der Aufbau der Worte des Paulus, eine Anrede und eine entfaltete Bitte, folgen dem Grundschemata eines Gebetes. Er spricht Gott an, er nennt ihn Vater (Πάτερ) und bittet, das Feuer möge Thekla nicht anrühren. Gott soll Thekla beistehen, da sie ihm gehöre (ὅτι σὴ ἐστίν). Das Gebet ist von Fasten und Seufzen begleitet (§ 23). Seine Haltung, gebeugte Knie<sup>9</sup>, entspricht der Art des Gebetes, der Bitte. Daran schließt sich das Gebet der Thekla. Es klingt wie eine Antwort auf die Bitte des Paulus:

»Vater, der du den Himmel und die Erde gemacht hast, du, der Vater deines geliebten Sohnes [Jesus Christus], ich preise dich, dass du mich aus dem Feuer gerettet hast, damit ich Paulus sehe!«

Πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω.« (§ 24)

In der Erzählung ist es das erste Gebet, das Thekla spricht. Der Aufbau der beiden Gebete ist der Form wie auch dem Inhalt nach ähnlich: Thekla verwendet dieselbe Anrede wie Paulus, fügt dem Inhalt gemäß dieselben Glaubensaussagen an und spricht dann einen Lobpreis an Gott aus (εὐλογῶ σε). Der Struktur nach folgen diese beiden Elemente des Gebetes auch dem des Paulus. Er schließt der Anrede eine Bitte an, Thekla einen Lobpreis. Inhaltlich sprechen beide von der Thematik Feuer – Paulus bittet um die Bewahrung der Thekla

<sup>9</sup> Auch im Epheserbrief 3,14–16 wird das Bittgebet mit der Gebethaltung des Kniebeugens verbunden (»Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, nach dessen Namen jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde benannt wird, und bitte ...«).

davor, diese dankt für ihre Rettung.<sup>10</sup> Abschließend folgt, ebenfalls analog gestaltet zum Gebet des Paulus, eine Erklärung der Bitte/ des Lobpreises mithilfe eines Adverbialsatzes. Paulus begründet seine Bitte mit einem Kausalsatz (ὅτι), Thekla mit einem Finalsatz (ἵνα).

Diesem Gebet der Thekla folgt ein weiteres des Paulus. Er sieht sie lebend, ändert daraufhin seine Gebetshaltung und steht auf und spricht:

»Gott, du Herzenskundiger, Vater unseres Herrn Jesu Christi,  
ich preise dich, dass du das, worum ich [dich] bat, so schnell  
[getan hast] und mich erhört hast.«  
»Θεὲ καρδιογνώστα, ὁ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐλο-  
γῶ σε ὅτι ὁ ἠρώτησα ἐτάχυνάς μοι καὶ εἰσήκουσάς μου.« (§ 24)

Diese Worte wiederum erscheinen als Antwort auf das Gebet der Thekla. Wie die beiden vorausgehenden Gebete beginnt auch dieses mit einer Anrede an Gott, der nun auch als Θεὲ, Gott, bezeichnet wird. Es folgen zwei Ausführungen zu diesem Gott. Er wird als »Herzenskenner« (καρδιογνώστης)<sup>11</sup> und als »Vater unseres Herrn Jesu Christi« (ὁ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) beschrieben. Im Gebet folgt nach einer ausgestalteten Anrede der Lobpreis, der mit dem Verb εὐλογῶ eingeleitet wird. Grund ist zum einen die Er-  
hörung der Bitte, zum anderen die schnelle Erfüllung dieser durch Gott.

<sup>10</sup> Der Unterschied der Gebete von Paulus und Thekla besteht auch darin, dass Paulus um Gottes Beistand für Thekla bittet, also die Beziehung Gott – Thekla betont, Thekla dagegen im Gebet eine Beziehung thematisiert, die sie und Paulus betrifft. Sie dankt Gott dafür, dass sie Paulus sehen kann.

<sup>11</sup> »Herzenskenner« ist eine Anrede, die in Apg 1,24 und 15,8 verwendet wird, ansonsten aber nicht häufig belegt ist, vgl. Klauck, Apokryphe Apostelakten, 86.

## Vergleich der Gebete von Paulus und Thekla (24):

	Paulus	Thekla	Paulus II
<b>Anrede</b>	Vater,	Vater,	Gott,
<b>Ausgestaltung der Anrede mit Attributen</b>		der du den Himmel und die Erde gemacht hast	du Herzenskenner
<b>christologisch</b>	Christi,	du, der Vater deines geliebten Sohnes Jesu Christi,	Vater unseres Herrn Jesu Christi,
<b>Lob</b>		ich preise dich,	ich preise dich,
<b>Bitte I</b>	möge das Feuer Thekla nicht an- rühren,		
<b>Erhörte Bitte I</b>		dass du mich aus dem Feuer geret- tet hast,	dass du das, wor- um ich [dich] bat, so schnell [getan hast)]
<b>Bitte II</b>	stehe du ihr bei,		
<b>Erhörte Bitte II</b>			und mich erhört hast.
<b>Begründung</b>	denn sie ist dein.	damit ich Paulus sehe.	

Nach dem Zusammentreffen und den Gebeten folgt ein weiterer Schritt der Thekla: sie möchte Paulus nachfolgen und bittet ihn um »das Siegel in Christo« (25), die Taufe. Ihre Verlobung ist damit von ihrer Seite her hinfällig.

## Gebet in Wort und Tat

Thekla spricht weder mit Familienangehörigen, wie mit ihrer Mutter oder ihrem Verlobten Thamyris, noch gibt sie Autoritäten Antwort. Sie verweigert dem Prokonsul die Aussage, indem sie auf seine Frage hin schweigt. Selbst in schlimmen Situationen, vor und während der Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, spricht sie keine Bitt- oder Klagegebete.

Thekla kommt zwar so nicht aktiv zu Wort, doch spricht sie zum Leser durch ihr Schweigen auf direkt an sie gerichtete Fragen. So sehr gefestigt und treu ist sie im neuen Glauben bereits, der allein durch das Hören verursacht wurde.

Erst nach der Verurteilung erhebt sie zum ersten Mal die Stimme, wenn sich die Menge bereits ins Theater begibt. Auf der Suche nach Paulus äußert sie »Als ob ich nicht standhaft wäre, ist Paulus gekommen, um nach mir zu sehen« (Ὡς ἀνυπομονήτου μου οὐσης ἦλθεν Παῦλος θεάσασθαι με § 21). Wer der Angesprochene ist, bleibt offen. Die Aussage erscheint eher wie ein Selbstzuspruch, ein Gedanke, der laut geäußert wird.

Nach ihrer Rettung spricht Thekla mit einem Kind aus dem Haus des Onesiphorus und mit Paulus lässt sie einen Dialog zu. Zugespitzt kann man auch formulieren, dass Thekla nur mit bereits glaubenden Personen spricht, mit denen, die auch Paulus nachfolgen und auch zu seinem Gott gehören.

So wie ihr ganzes Verhalten auf die Person des Paulus ausgerichtet ist, spiegeln auch ihre Worte diese wieder. Sie glaubt, Paulus zu sehen, der zu ihr in der Not gekommen ist (§ 21) und ist nach der Rettung auf der Suche nach ihm (§ 23).

Thekla bewahrt ihre Fassung, aber verändert zugleich ihr Verhalten. Ihr genügt es nicht mehr, Paulus nur vom Nachbarhaus aus zu hören: sie will ihn sehen, sie verfolgt ihn, berührt ihn und sucht ihn nach der Vernehmung solange, bis sie eine Gestalt am Himmel erblickt, die sein Aussehen hat.<sup>12</sup> Sie sucht ihn nach ihrer Rettung und spricht auf sein Bittgebet hin selber ein Dankgebet. Nachfolge und die Bitte um das Siegel kennzeichnen ihr Verhalten weiter.

Unterschiedliche Gebetshaltungen werden genannt:

Die Gebetshaltung des Apostels wie auch der anderen Versammelten ist beim Verkünden gebeugt (§§ 5; 24). Nach dem Gebet in

<sup>12</sup> An dieser Stelle sind erotische Untertöne, die in manchen Aussagen und Erzählpassagen anklingen, unüberhörbar. Vgl. hierzu z.B. J.W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla. A Critical Introduction and Commentary* (WUNT 2/270), Tübingen 2009, 86.



der Grabkammer wird explizit gesagt, dass sich Paulus erhebt und dann Thekla erblickt, worauf er sein Gebet anscheinend im Stehen fortführt (§ 24). Sein Klagegebet erfolgt im Knien, der Dank im Stehen. Bestimmte Haltungen korrespondieren einem bestimmten Thema – Körpersprache dient hier als Ausdruck und Verstärkung der Gebetsworte.

## Das Zweite Martyrium der Thekla (26–43)

Nach ihrer Rettung beginnt die Erzählung sogleich mit der Handlung, die zum zweiten Martyrium der Thekla führt. Der Erzählverlauf zeigt, dass mehrere Aussagen der Thekla aufgrund der Struktur wiederum als Gebete charakterisiert werden können.

Thekla begleitet Paulus nach Ikonium. Dort widersagt sie dem Werben des mächtigen Alexander, worauf sie wiederum verurteilt wird, diesmal zum Tierkampf. Eine reiche Frau namens Tryphäna nimmt sie vorübergehend bei sich auf. Diese bittet Thekla, für ihre eben verstorbene Tochter zu beten (§ 28).

»Sie aber erhob, ohne zu zögern, ihre Stimme und sprach: »Mein Gott im Himmel, Sohn des Höchsten, verleihe ihr nach ihrem Willen, dass ihre Tochter Falconilla leben möge in Ewigkeit!«  
(§ 29)

Thekla wird zum einen aufgefordert zum Gebet, zum anderen wird ihr und ihrem Gebet eine besondere Wirkung zugetraut: ewiges Leben bei der Verstorbenen. Am Tag des Tierkampfes wird Thekla von Soldaten des Alexander, dem Veranstalter, abgeholt. Tryphäna spricht ihr ihren Beistand aus, worauf Thekla sich voller Tränen und Seufzen an ihren Herrn wendet. Das Gebet, eine Bitte, enthält gattungsspezifische Merkmale. Sie spricht ihn als Κύριε ὁ θεός an. Diese Anrede wird weiter ausgestaltet. Thekla beschreibt ihren Gott als einen, an den sie glaubt (ὃν ἐγὼ πιστεύω), zu dem sie Zuflucht nahm und der sie gerettet hat. Dass sie glaubt, und warum sie glaubt, wird in einem Zug erwähnt. In ihrer Situation, die wiederum ausweglos erscheint, kann sie bereits sagen, dass sie an diesen Gott glaubt. Aufgrund ihrer Vorgeschichte drückt sie damit die Hoffnung, aber auch die Zuversicht aus, dass sich Gott wieder als helfend erweisen wird. Was sie von Gott erwartet, formuliert sie in der folgenden Bitte: er möge Tryphäna belohnen. Dem schließt sich eine zweifache Begründung an: Tryphäna hatte zum einen mit Thekla Mitleid, zum anderen hat sie sie dadurch »rein bewahrt«.

»Herr Gott, an den ich glaube, zu dem ich meine Zuflucht genommen habe, der mich aus dem Feuer errettet hat, belohne Tryphäna, die mit deiner Dienerin Mitleid hatte, so dass sie mich rein bewahrt hat.« (§ 31)

Auch während Tiere in die Arena geführt werden, steht Thekla still und betet. Anschließend wendet sie sich und sieht eine Grube. Dieser Anblick weckt in ihr den Gedanken an die Taufe. Die Worte des Gebets sind nicht bekannt, wohl ist eher an ein Fürbittgebet um Hilfe und Rettung in ihrer Notsituation zu denken.<sup>13</sup>

»Da ließen sie viele Tiere herein, während sie dastand und die Hände ausgebreitet hatte und betete. Als sie aber ihr Gebet beendet hatte, wandte sie sich um und sah eine große Grube voll Wasser und sprach: »Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, mich zu waschen.« Und sie stürzte sich selbst hinein mit den Worten: »Im Namen Jesu Christi taufe ich mich am letzten Tag!« (§ 34)

Im weiteren Erzählverlauf folgen den Bitt- und Dankgebeten Aussagen Theklas und weiterer Figuren, die in ihrem Charakter eher Bekenntnissen entsprechen, die sie bzw. andere von Gott ablegen.

Der Statthalter lässt Thekla aus dem Tierkampf holen, nachdem der mächtige Alexander seine Bedenken bzgl. der Hinrichtung Theklas geäußert hatte. Er fragt sie, wer sie sei, und, weil ihn verwundere, dass sogar Tiere vor ihr Halt machen, was es mit ihr auf sich habe. Als Antwort gibt Thekla eine umfassende Auskunft. Die erste Frage beantwortet sie knapp, sie versteht sich als »eine Dienerin des lebendigen Gottes« (θεοῦ τοῦ ζῶντος δούλη § 37). Alles Weitere kann als Bekenntnis gesehen werden, das umfassende Auskunft über den Gott, den sie verehrt, gibt. Sie begründet, weshalb sie die Tiere unberührt lassen folgendermaßen: ihr Glaube an Gottes Sohn, der »Ziel der Rettung und die Grundlage unsterblichen Lebens« (σωτηρίας ὁρος καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασις § 37) sei. Die weitere Erklärung verallgemeinert die Aussage: der Glaube an den Sohn, Christus, ist die Voraussetzung für Rettung auf Erden und für Rettung auf Dauer. Christus ist »Ziel« (ὁρος) für die Rettung und Grundlage (ὑπόστασις) der Unsterblichkeit.

Daran schließen sich Beispiele, die den Sohn in seiner Funktion als Retter<sup>14</sup> beschreiben. Drei Lebenslagen – Geplagtheit durch den

<sup>13</sup> Das Gebet ist also nicht als Vorbereitungsgebet zur Taufe zu verstehen. Erst den Anblick der Wassergrube assoziiert sie mit Taufe: Νῦν καιρὸς λούσασθαι με, erst jetzt ist der Kairos, der richtige Zeitpunkt. Sie möchte sich »waschen«.

<sup>14</sup> Vgl. A. Paul. 2,29: Paulus spricht zu Artemilla und spricht die Retterfunktion Gottes an: μόνος δὲ ὁ θεὸς μένει καὶ ἡ δι' αὐτοῦ διδομένη ηνίοθεσία, ἐν ᾧ [δε] ἵσθαι σωθῆναι.

Sturm, Bedrängnis und Verzweiflung – werden genannt, in denen Rettung in Form von Zuflucht, Erquickung und Schutz gewährt wird. Das Bekenntnis endet mit einer zusammenfassenden Aussage, die den Glauben an Jesus Christus in das Zentrum stellt. Um Leben anstatt Tod in Ewigkeit zu erlangen, ist ein »Glauben an ihn« (πιστεύειν εἰς αὐτόν § 37) nötig.

Nach der Freilassung durch den Statthalter äußern auch die Frauen der Stadt, die das Geschehen beobachtet haben, große Worte:

»Die Frauen aber schrien alle mit lauter Stimme und lobten Gott wie aus einem Munde und sprachen: »Einer ist Gott, der Thekla gerettet hat, so dass von dem Schreien die ganze Stadt erbebt.«  
(§ 38)

Tryphäna vernimmt die Worte des Statthalters und trifft eine allgemeine Glaubensaussage: »Jetzt glaube ich, dass die Toten erweckt werden« (νῦν πιστεύω ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται § 39), darauf eine spezielle »Jetzt glaube ich, dass mein Kind lebt« (νῦν πιστεύω ὅτι τὸ τέκνον μου ζῇ § 39). Aus dem sichtbaren Werk der Rettung Theklas durch Gott folgert sie, dass Gott auch auf die Bitten einer solchen Person hören wird.<sup>15</sup> Sie glaubt daher daran, dass die Bitte Theklas, die ewiges Leben für ihre Tochter erbeteten hat, erhört wird.

Nach ihrer Rettung und Erholung bei Tryphäna sucht und findet Thekla Paulus. Sie berichtet von den Geschehnissen um ihre Rettung und von ihrer Taufe.

»Sie selbst aber zog nach Ikonium und trat in das Haus des Onesiphorus und warf sich auf den Boden, wo Paulus gesessen und die Worte Gottes gelehrt hatte, und sie weinte und sprach: »Mein Gott und [Gott] dieses Hauses, wo mir das Licht leuchtete, Christus Jesus, der Sohn des Gottes, mein Helfer im Gefängnis, Helfer vor Statthaltern, Helfer im Feuer, Helfer unter den Tieren, du selbst bist Gott und dir sei Ehre in die Äonen/Ewigkeiten, Amen.« (§ 42)

Thekla führt den Auftrag des Paulus aus und verkündet das »Wort Gottes« (§ 41) im Haus des Onesiphorus. Der Struktur nach gleichen ihre Worte wiederum einem Gebet mit folgendem Aufbau:

Sie spricht Gott an, und gibt ihm zwei Attribute. Er ist ihr Gott und der »ihres Hauses«. Daran schließen sich Worte, die das »Haus« näher beschreiben. Die Ereignisse »dort« (ὅπου) haben Thekla Klarheit gebracht (τὸ φῶς ἔλαμψεν). Der folgende Vokativ spricht Gott

<sup>15</sup> Aussagen derart könnten zu späterer Zeit zu dem Pilgerkult um Thekla geführt haben, wie sie Egeria beschreibt (Eg. Itin. 23,5).

(nochmals) an: er ist der Christus Jesus, der »Sohn Gottes« (υἱὸς τοῦ θεοῦ), der ihr in vielen Situationen geholfen hat. Ihn hat sie um ewiges Leben für Falconilla angerufen (§ 29), und aufgrund der eigenen erfahrenen Hilfe kann sie ihn als Gott bezeichnen; so spricht sie ihm »Ehre in Ewigkeit« zu. Das folgende »Amen« schließt das Gebet der Thekla ab. Auch an dieser Stelle erfolgt wieder der Hinweis auf eine sinnliche Komponente des Glaubens: Thekla geht nicht nur nach Ikonium, sondern auch in das Haus des Onesiphorus und sogar an die Stelle im Haus, von der aus Paulus gesprochen hat. Gebet wird mit Nachfolge und Glaube in Verbindung gebracht und steht zudem wieder im Kontext von gewissen rituellen Handlungen.<sup>16</sup>

In Ikonium trifft Thekla dann auf ihre Mutter, vor der sie nochmals Zeugnis von Gott ablegt:

»Theoklina, meine Mutter, kannst du glauben, daß ein Herr im Himmel lebt? Denn ob du nach Geld und Gut verlangst, der Herr wird es dir durch mich geben, oder nach deinem Kinde, siehe, ich stehe an deiner Seite.« (§ 43)

## Theklas Verhalten: Paulusverehrerin, Lehrerin und Pilgerin

Apokryphe Apostelakten versuchen, neue soziale Schichten zu erschließen. Dies kann z.B. durch die Aufnahme neuer literarischer Formen (wie etwa Roman) oder durch Einbeziehung von »höhergestellten« Personen in die Erzählung, etwa einen Apostel, geschehen. Als »neue Gründungserzählungen« schließen sie an apostolische Zeiten an, füllen auf narrative Weise zugleich scheinbare Erzähllücken der neutestamentlichen Texte, und schildern neue Ereignisse, die auch das steigende Interesse an hagiographischen Elementen zum Ausdruck bringen. In den Akten des Paulus und der Thekla rückt letztere als vorbildliche Zeugin des Glaubens in den Mittelpunkt des Geschehens. Thekla ist zunehmend von Paulus begeistert, möchte immer mehr von seiner Lehre erfahren und auch danach leben. Sie handelt konsequent und verändert ihr bisheriges Leben.

Ihr ganzes Verhalten richtet sie auf Paulus aus. Ihre innere Einstellung und ihr Tun sind bestimmt von seiner Person. Ihre Verehrung und die damit verbundenen Verhaltensweisen entsprechen denen

<sup>16</sup> Naheliegend wäre auch der Gedanke, dass das Haus, in dem Paulus gesprochen hat, bereits als »heilige« Stätte verstanden und der Umgang dementsprechend achtungsvoll gestaltet wurde.



von treuen Jüngern und Nachfolgern. In Ansätzen zeigt sie den Lebenswandel einer Pilgerin: sie bricht von zu Hause auf und macht sich auf den Weg dorthin, wo sie Paulus vermutet, um ihrem Vorbild nahe zu sein. Sie besucht Orte, an denen Paulus verweilte und verehrt diese mit bestimmten Gesten und Handlungen.

## Theklas Gebet

### Wort und Haltung

Der kurze Blick in die Erzählungen um Thekla zeigt bereits eine bunte Vielfalt an Ausdrucksformen und Möglichkeiten des Gebetes. Unterschiedliche Gebetshaltungen werden genannt:

Die Haltung des Apostels wie auch der anderen Versammelten ist beim Verkünden gebeugt (§§ 5;24). In § 24 wird zwischen Gebetsarten und den jeweiligen Haltungen differenziert: das Klagegebet wird mit gebeugten Knien vollzogen, der Dank im Stehen.

Dass neben verbalen Formen vor allem auch sinnliche und aktionale Elemente eine bedeutende Rolle gewinnen, zeigt vor allem der Blick auf die Protagonistin der Erzählung. Thekla schweigt auf direkt an sie gerichtete Fragen und kommt erst gegen Ende des ersten Erzählabschnittes aktiv zu Wort. Bis dahin spricht sie durch ihr Schweigen und ihr stetes Verhalten nahezu passiv zu ihren Angehörigen und auch zum Leser.

Frommen Pilgern, wie sie aus späterer Zeit bekannt sind, gemäß, spricht sie vor allem im zweiten Erzählteil immer wieder und immer mehr Gebete und erzählt anderen Personen von ihren Erfahrungen. Auch in Form von Bekenntnissen gibt sie weiter, was sie vom Hören und Verweilen bei Paulus von seiner Lehre aufgenommen und verstanden hat.

### Leiblichkeit – Gehorsam – Nachfolge

Thekla könnte so als treue Paulusverehrerin bezeichnet werden, die ihr Verhalten dem von Pilgern späterer Zeit angleicht. Sie gibt sich durch ihr Tun und durch ihr »Gebet« in allen vorgestellten Variationen – verbal, nonverbal, aktional, sinnlich – als Paulusverehrerin und Nachfolgerin, die noch zu Lebzeiten einen Personenkult vollzieht und auch Riten der Verehrung ihres Vorbildes entwickelt. In § 42 lesen wir, dass sie sich vor ihrer Abreise nach Ikonium noch einmal an

der Stelle, wo Paulus gegessen hat, auf den Boden wirft und zu Gott und Christus betet. So bewahrt sie den Kontakt zum abwesenden Apostel auf neue Weise, die eher kultische Züge trägt.

### Anlehnung an das Neue Testament und Zusatz an Information

Die Analyse der Gebete zeigt eine zum Teil enge Anknüpfung an das, was wir aus dem Neuen Testament kennen. Neben verbalen Ähnlichkeiten sind auch die Gesten – z.B. erhobene Hände – bereits als begleitende Elemente von Gebeten im neutestamentlichen Kontext erwähnt.

Die Erzählung gibt Informationen, die über das Neue Testament hinaus reichen. Die Figur des Paulus nimmt neue Züge an. Er spielt nur am Rande der Erzählung eine Rolle. Er zieht umher, lehrt und belehrt die Einwohner, und tritt mit zunehmender Präsenz der Thekla immer mehr in den Hintergrund. Zugleich übernimmt diese als seine Schülerin die Rolle der Lehrenden und Zeugnisgebenden.

Am Ende der *Akten des Paulus und der Thekla* kann nun über Thekla selbst gesagt werden, was im ersten Teil der Erzählung noch für Paulus gilt: ihr Zeugnis in Wort und Tat führt andere zum Glauben.<sup>17</sup>

Die Thekla-Episode zeigt vielfältige Dimensionen des Gebetes auf. Der narrative Charakter vermittelt den Eindruck, als ob Geschehnisse sehr nah »aus dem Leben« geschildert werden. Dieses wiederum kann als Schlüssel zu einer Frömmigkeit gesehen werden, die mehrdimensional ausgestaltet ist. Dem Aspekt der Leiblichkeit kommt auf diese Weise durch kleine narrative Zwischenbemerkungen eine beachtliche Bedeutung zu.

— Dipl. theol. Veronika Niederhofer ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

<sup>17</sup> Auch der Hinweis auf Seleukia, wo Thekla entschläft (§ 43), kann in dieser Linie begriffen werden. Seleukia wird mit dem Grab der Thekla zu einem bereits in der Spätantike wichtigen Pilgerzentrum. Die Pilgerin Egeria schreibt in ihrem Reisebericht, dass an diesem Ort zum Gedenken an Thekla die Akten der Thekla gelesen wurden (Itin. Eg. 23,5, um 400). Vgl. dazu Tobias Nicklas, *Beyond »Canon«*. Christian Apocrypha and Pilgrimage (Vortrag in London 2014).

## Ein kurzes, formelhaftes Gebet intensiv beten

Uralte Fragen in der christlichen Gebetspraxis lauten: »Wie soll man beten?« »Was soll man beten?« Bereits der Apostel Paulus rang um diese Fragen, wenn er im Römerbrief schrieb: »Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist selber tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen« (Röm 8,26). Diese Fragen beschäftigten auch die Wüstenväter in Ägypten im 3./4. Jahrhundert sehr stark. Sehr bekannt ist die Vision des Antonius: Er sei eines Tages in verdriesslicher Stimmung gewesen, habe einen Engel gesehen, »der sass und arbeitete, stand dann von der Arbeit auf, betete, setzte sich wieder, flocht an seinem Seil weiter und erhob sich abermals zum Gebet.«<sup>1</sup> Der Engel soll Antonius daraufhin gesagt haben: »Mach es ebenso, und du wirst das Heil erlangen.« Der Rhythmus von Gebet und Arbeit ist hier programmatisch formuliert, im späteren Mönchtum wurde daraus die Formel *ora et labora*.

Was sollen nun Form und Inhalt des Gebets sein? Die Wüstenväter antworteten oft: Man solle nicht viele Worte machen, sondern ein kurzes, formelhaftes Gebet intensiv beten und dabei den Namen Jesu ständig anrufen.

In den Sprüchen der Wüstenväter, den Apophthegmata patrum, finden sich wichtige Hinweise auf diese Gebetspraxis: Abbas Makarios (ca. 300–380/90), ursprünglich ein ägyptischer Kameltreiber, der mit etwa dreissig Jahren Einsiedler in der Wüste wurde und sich mit ca. vierzig Jahren zum Priester weihen liess, antwortete auf die Frage, was man beten solle: Man solle nicht viele Worte machen (nach Matth 6,7 »nicht plappern wie die Heiden«), sondern nur kurze, formelhafte Gebete beten, wie: »Herr, wie du willst und weisst, erbarme dich!« Oder: »Herr, hilf!«<sup>2</sup>

Sein Zeitgenosse Abbas Lukios erklärte, wie er zu seiner Handarbeit betet und dabei den Rhythmus von Gebet und Arbeit pflegt:

<sup>1</sup> Abbas Antonius, Apophthegma 1, zit. aus: Weisungen der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon genannt, übersetzt von Bonifaz Miller (= Sophia. Quellen östlicher Theologie 6), Trier, 1998, 15.

<sup>2</sup> Abbas Makarios, Apophthegma 472, Weisungen der Väter, 168.

»Trotz der Verrichtung meiner Handarbeit bete ich unablässig«, entsprechend der Ermahnung des Apostels Paulus: »Betet ohne Unterlass!« (1. Thess 5,17). Und er schrieb: »Ich setze mich mit Gott nieder, weiche meine Palmfasern ein und flechte sie zu einem Seil. Dabei sage ich: »Erbarme dich meiner, o Gott, in deinem grossen Erbarmen, und nach der Menge deiner Erbarmungen wasche ab meine Ungerechtigkeiten«. Abbas Lukios pflegte also bei der einförmigen und rhythmischen Handarbeit unablässig zu beten.<sup>3</sup>

Nicht nur Einsiedler und Mönche übten diese Gebetspraxis aus, auch gottesfürchtige Laien mitten in der Welt taten es, wie ein Ausspruch des Antonius zeigt: Er berichtete von einem Arzt, der in der Stadt seinem Beruf nachgeht und den ganzen Tag einen Hymnus aus der orthodoxen Liturgie singt, das »Trishagion« (»Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser«).<sup>4</sup>

Zu den kurzen Gebetsformeln kamen die ausdrückliche Anrufung Jesu Christi und die Bitte um sein Erbarmen. Auch dies gehörte zu den ständigen und andauernden Gebeten. Biblische Ansatzpunkte waren der Ausruf eines Blinden in der Nähe von Jericho: »Jesus, Sohn Davids, hab Erbarmen mit mir!« (Luk 18,38) sowie das Gebet des Zöllners im Tempel zu Jerusalem »Gott, sei mir Sünder gnädig!« (Luk 18,13). Daraus entwickelte sich in der Folgezeit das sog. Jesusgebet oder Herzensgebet. Der bereits erwähnte Abbas Makarios ermahnte: »Denke mit Inbrunst an die Anrufung »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner«. Eine bessere Betrachtung als die Anrufung des Namens unseres Herr Jesus Christus gebe es gar nicht. Daher gelte es, bei jedem Atemzug zu sprechen: »Herr, Jesus Christus, erbarme dich meiner; ich preise dich, mein Herr Jesus, eile, mir zu helfen.«<sup>5</sup>

## Das Jesusgebet

Im Laufe des 5. Jahrhunderts entstand das Jesusgebet oder Herzensgebet. Seine klassische Formulierung lautet:

»Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner«, manchmal mit dem Zusatz »des Sünders«. Im griechischen Urtext: »Kyrie Iesou Christe, hye theou, eleēson eme«, in der kirchenslawischen Übersetzung: »Gospodi Iisuse, syn božij, pomiluj mja.«

<sup>3</sup> Abbas Lukios, Apophthegma 446, Weisungen der Väter, 156.

<sup>4</sup> Abbas Antonius, Apophthegma 24, Weisungen der Väter, 21.

<sup>5</sup> Zit. aus: Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Ausgewählt u. übersetzt v. Mattias Dietz, eingeleitet v. Igor Smolitsch, Zürich 1976, 29f.



Diese Gebetsformel wurde zum ersten Mal von Diadochos von Photike gelehrt. Diadochos von Photike lebte und wirkte in der Mitte des 5. Jahrhunderts (gest. vor 486), war von 451 an Bischof der Eparchie Photike in Epirus, Nordgriechenland. Sein Hauptwerk, eine Hundertspruchlehre über das Thema »Geistliche Vollkommenheit«, zeichnet sich durch eine ausserordentliche Prägnanz in der Gedankenführung und in den Formulierungen aus und hatte einen grossen Einfluss auf die Spiritualität in den Klöstern Griechenlands und weit darüber hinaus. Diadochos hatte sich mit verschiedenen Charismatikern in seiner Umgebung auseinanderzusetzen, deren Glaube nicht in allen Punkten mit der herkömmlichen Orthodoxie übereinstimmte. Er bemühte sich, sie in die Orthodoxie zurückzuholen. Das Jesusgebet war für ihn ein Weg, in die Stille und zu einer tiefen Gotteserfahrung zu kommen.

In seiner Hundertspruchlehre hielt Diadochos fest: »Wenn wir das Bemühen des Verstandes durch die Gegenwart Gottes festgelegt haben, dann verlangt er unbedingt nach einer Tätigkeit, die seinem Eifer entspricht. Man muss ihm das Gebet »Herr ist Jesus« als einzige Beschäftigung geben, die dann vollständig seinem Streben entspricht. Niemand kann ja sagen »Herr ist Jesus« ausser im Heiligen Geist. Wer nicht mit äusserster Strenge dieses Wort in seinem Inneren erwägt, kann Täuschungen nicht entgehen. Wer ohne Unterlass diesen heiligen und glorreichen Namen aus tiefstem Gemüte anruft, wird eines Tages auch das Licht seines Verstandes schauen.«<sup>6</sup> Diadochos stellte die Kurzformel »*Kyrios Iesus*« aus 1. Kor 12,3 in den Zusammenhang seiner Erörterungen über das Jesusgebet. Es ist eine kurze, einprägsame Formel, die ständig wiederholt werden kann, ein Stossgebet, das aus einfachen Worten besteht und Wortschwall oder Wortreichtum meidet. Die Wüstenväter haben das einfache Gebetswort im Rhythmus ihrer einfachen, monotonen Handarbeit wie dem Flechten von Seilen oder Körben ständig wiederholt.

Nochmals Diadochos: »Wenn ein Mensch Fortschritte macht in der Beobachtung der Gebote und in dem ständigen Jesusgebet, ergreift das Feuer der heiligen Gnade auch immer mehr die äusseren Sinne seines Herzens.«<sup>7</sup> Diadochos war Mystiker, was aus diesen Worten deutlich hervorgeht, seine Theologie war eine Gnadentheologie.

Dabei darf es dem Betenden nicht allein auf die äusserliche Haltung ankommen. Schon der Wüstenvater und Origenes-Schüler Evagrius Ponticus (345–399) hatte Jahrzehnte zuvor festgestellt, dass

<sup>6</sup> Ebd., 54.

<sup>7</sup> Ebd., 60.

es beim Gebet nicht allein auf die Form ankomme, sondern dass man mit innerer Bereitschaft für die geistige Dimension beten solle. Demut und Ergebenheit in den Willen Gottes seien von zentraler Bedeutung: »Bete nicht darum, dass deine Wünsche in Erfüllung gehen, denn sie stehen nicht unbedingt im Einklang mit dem Willen Gottes. Bete vielmehr, wie du gelernt hast: ›Es geschehe dein Wille an mir‹ (vgl. Matth 6,10b). Denn Gott will in allen Dingen das Gute und das was für deine Seele das Richtige ist. Du selber aber strebst nicht gänzlich danach.« Und ausserdem: »Das Gebet ist der Aufstieg des Geistes zu Gott.«<sup>8</sup>

Hesychios, der im 7./8. Jahrhundert lebte und einen grossen Teil seines Lebens als Mönch bzw. Abt im Batos-Kloster (Dornbusch-Kloster) auf der Halbinsel Sinai verbrachte, verfasste ebenfalls Spruchlehren über das Gebet. Das Jesusgebet wurde von ihm hoch geschätzt und intensiv praktiziert. Aus reicher geistlicher Erfahrung teilte er wichtige Beobachtungen mit: »Die Aufmerksamkeit ist die dauernde Ruhe des Gemüts, die keinen anderen Gedanken kennt als immer ›Jesus Christ, Sohn Gottes‹ auszusprechen [...]. Die Seele wird durch die ununterbrochene Anrufung Christus finden, der das Innere des Herzens erforscht. [...] Das ständige Jesusgebet, vereint mit einer glühenden Sehnsucht, lässt infolge der strengen Wachsamkeit den weiten Raum des Gemütes überströmen von Frieden und Freuden.«<sup>9</sup> Er forderte seine Schüler und seine Leser dazu auf, jeden Augenblick das Jesusgebet zu beten. »Mit inbrünstigem Gemüt wollen wir es beten, um immer mit dem heiligen Namen Jesu vereint zu bleiben.«<sup>10</sup> Wie es unmöglich sei zu leben, ohne zu atmen, so sei es unmöglich, ohne demütiges ständiges Jesusgebet ein inneres, spirituelles Leben zu erlernen und einzuüben. Damit wird auch schon auf die inneren Zusammenhänge von Atem und ständigem Jesusgebet hingewiesen.

## Gebet und Atem

Die Mönche in den Klöstern am Berg Athos pflegten das Jesusgebet sehr intensiv. Ihre Frömmigkeit, der Hesychasmus, hat tiefe Wurzeln in der Spiritualität der Wüstenväter Ägyptens. Die *hesychia* gehörte zu ihren zentralen Gedanken. *Hesychia* ist ein *terminus technicus* und

<sup>8</sup> Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, 6 Bände, Würzburg 2007, Bd. 1, 292f.

<sup>9</sup> Kleine Philokalie, 90f, 108.

<sup>10</sup> Ebd., 109.

heisst nicht einfach Ruhe oder Stille, sondern eine aus dem Gebet entstandene Herzensruhe, eine intensive meditative Gotteserfahrung und -begegnung. Das Verbum *hesychazein* bedeutet, in diesem Sinne die *hesychia* üben. Antonius pflegte, sich in der Wüste der Herzensruhe hinzugeben, sich vom Hören, Reden und Sehen zu distanzieren und sich allein auf Gott zu konzentrieren. Sein Zeitgenosse Arsenios unterrichtete seine Schüler mit den drei kurz formulierten Prinzipien: »Fliehe, schweige, ruhe« (*pheuge, siōpa, hesychaze*)<sup>11</sup>, d.h. fliehe die Welt, übe das Schweigen und pflege die Herzensruhe. Der bereits genannte Asket Evagrius Ponticus sah als Ziel der Askese, dem Geist eine »unerschütterliche Ruhe« zu vermitteln.

Der Hesychasmus, der sich im byzantinischen Mönchtum im 12.–16. Jahrhundert aus diesen Ansätzen entwickelte, stellte die ausschliessliche Konzentration auf Gott in den Mittelpunkt der Spiritualität und wies dem Jesusgebet eine entscheidende Rolle auf diesem Weg zu. Zu den bedeutendsten Theoretikern dieses Weges gehörte Nikephoros der Einsiedler im 13. Jahrhundert. Er stammte aus Italien, konvertierte vom römisch-katholischen Glauben zur Orthodoxie und lernte als Mönch in den Klöstern am Berg Athos den Hesychasmus kennen und schätzen. Er sammelte viel Material zum Thema der geistlichen Nüchternheit und dem Gebet und lehrte, dass der Asket, nachdem er alle irdischen Dinge hinter sich gelassen habe, den Weg der Wüstenväter gehen soll. Er orientierte sich vor allem an Antonius und Johannes Klimakus im 6. Jahrhundert, machte sich Gedanken über die Gebetsmethode, und schrieb in seinen Anleitungen, welche Techniken und Gebetsübungen man anwenden solle, welche Körperhaltung und welche Atemtechnik erforderlich seien: »Setze dich, [...] ziehe deinen Atem durch die Nase ein [...]. Zwingen den Atem, im Augenblick des Einatmens zum Herzen hinaufzusteigen. Wenn du ihn dort eine Welt festhältst, wirst du die Freude spüren, die daraus folgt. [...] Deine einzige Tätigkeit und Betrachtung sei das Herzensgebet »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner.«<sup>12</sup> Nikephoros empfahl, neben dem gemeinsamen monastischen Gottesdienst diese Gebetspraxis individuell zu pflegen, unerlässlich sei es aber, sich von einem zuverlässigen Meister, einem geistlichen Vater (*patēr pneumatikos*) dazu anleiten lassen. Bei den Worten »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes« pflegte man einzuatmen, bei den Worten »Erbarme dich meiner« atmete man aus.

Gregor vom Sinai (1255/65–1346) entwickelte diese Gedanken weiter und wurde zu einem der angesehensten Theoretiker des

<sup>11</sup> Abbas Arsenios, Apophthegma 40, Weisungen der Väter, 25.

<sup>12</sup> Kleine Philokalie, 130f.



Gebets in der orthodoxen Kirche. Er empfahl, in leicht gebeugter Stellung auf einem Schemel zu sitzen, ruhig und gleichmässig zu atmen und im Rhythmus des Atems das Jesusgebet zu beten, und zwar solange, bis es so verinnerlicht und sozusagen zur zweiten Natur des Betenden geworden ist. Das Beherrschen des Atems ist von grosser Wichtigkeit. Wer aufgeregt ist, ist häufig »ausser Atem«. Der Hesychasmus will erreichen, dass der Beter völlig frei ist von allen weltlichen Sorgen, Aufregungen, vom Herumrennen und Rotieren. Statt dessen soll man sich vom Alltäglichen distanzieren, sich auf Jesus Christus konzentrieren und die Herzensruhe pflegen. Gregor unterscheidet dann verschiedene Stufen der Gebetsintensität. Ziel ist es, dass das Ich und das Gebet miteinander eins werden. Nikephoros, Gregor und zahlreiche weitere Mönche waren Mystiker: Das intensive Beten des Jesusgebets führte sie zu Lichtvisionen und zur *Unio mystica*.

Symeon von Thessaloniki (gest. 1429), Metropolit dieser Stadt in politisch äusserst schwieriger Zeit – die Eroberung der Stadt durch die Osmanen stand unmittelbar bevor –, war der Meinung, dass das Jesusgebet nicht nur eine Angelegenheit von Mönchen und Einsiedlern sei und nicht nur in den Klöstern oder Einsiedeleien gepflegt werden solle, sondern auch von den Weltpriestern und den Laien intensiv gebetet werden soll. Welche Bedeutung das Jesusgebet für ihn hatte, zeigte er in einer kleinen Schrift »Über das heilige und vergöttlichende Gebet – darüber, was dieses Gebet alles ist«, das in die *Philokalie*, in die Sammlung der Schriften zur geistlichen Nüchternheit und zum Gebet, die im 18. Jahrhundert in den Klöstern am Berg Athos entstand, aufgenommen wurde. Nach Symeon von Thessaloniki ist das Jesusgebet »sowohl Flehen als auch Bekenntnis des Glaubens; es vermittelt den Heiligen Geist, verschafft göttliche Gaben, reinigt das Herz, vertreibt die Dämonen, lässt Jesus Christus in einem wohnen, ist eine Quelle von geistlichen Erwägungen und göttlichen Gedanken, bedeutet Erlösung von Sünden, ist eine Heilungsstätte für Seele und Leib, verschafft göttliche Erleuchtung, lässt das Erbarmen Gottes hervorsprudeln, verleiht unter Demut göttliche Offenbarungen und ist das einzig Heilbringende, da es in sich den heilbringenden Namen unserer Gottes trägt.«<sup>13</sup>

Die Hesychasten mit ihrer Gebetspraxis und ihrer Mystik waren in der byzantinischen Kirche heftig umstritten und auch viel Spott ausgesetzt. Wegen ihrer Gebetshaltung wurden sie auch »Nabelschauer« (*omphaloskopoi*) genannt. Ihre mystische Einigung mit Christus und die damit verbundenen Lichtvisionen wurden immer

<sup>13</sup> *Philokalie der heiligen Väter*, Bd. 5, 377.



wieder in Frage gestellt. Kann der Mystiker überhaupt etwas von Gott sehen, und was erlebt er eigentlich in seiner Gottesschau? Ist das Licht, das der Mystiker sieht, etwas, das zu Gottes Wesen (*ousia*) gehört und somit etwas Ungeschaffenes? Oder ist dieses Licht etwas Geschaffenes, ein Stück der Schöpfung Gottes und somit nicht etwas vom Wesen Gottes? Die Antwort des Hesychasten Gregor Palamas (1296–1359) lautete: Der Mystiker sieht nicht Gott an sich, nicht ein Stück des Wesens Gottes. Was er sieht, ist aber auch nicht einfach etwas Geschaffenes. Der Mystiker sieht Gottes ungeschaffene Energien, also etwas, das von Gott ausgeht, aber doch nicht Schöpfung ist. Gottes Energien verhalten sich zu Gott wie die Strahlen der Sonne zur Sonne. Die Sonnenstrahlen können wahrgenommen werden, in die Sonne selber aber kann man nicht blicken. Diese Theologie war damals sehr umstritten und wurde sehr heftig bekämpft. Doch zwei Kirchensynoden in Konstantinopel (1341, 1351) erklärten die Theologie des Gregor Palamas als rechtgläubig, verurteilten die Antipalamiten, und Palamas wurde bald nach seinem Tod 1386 heiliggesprochen.

Die Nachwirkungen der hesychastischen Spiritualität waren sehr gross, nicht nur in den Klöstern am Berg Athos, sondern überhaupt in den orthodoxen Kirchen des byzantinischen Reiches, Serbiens, Bulgariens, Rumäniens und Russlands. Insbesondere in Rumänien und Russland erfuhr der Hesychasmus im 19. Jahrhundert eine eindruckliche Blütezeit. Eine ganze Reihe von geistlichen Vätern verschiedener Klöster, die das Jesusgebet und die hesychastische Askese und Mystik lebten, wurden zu begnadeten Seelsorgern unter der Bezeichnung »Starzen«. Starez heisst eigentlich Greis, entspricht dem griechischen *gerōn*, und meint einen erfahrenen Mönch und Lehrer, der Novizen auf dem Weg der Askese anleitet. Die Kraft des Jesusgebets und die Mystik gaben den Starzen, wie sie selber bezeugen, innere Ruhe und Gelassenheit, grenzenlose Freude, tiefe Liebe zu Gott und führten die Starzen zu sehr guter Menschenkenntnis. Bisher waren sie Führer und Seelsorger der jungen Mönche, welche in das geistliche Leben eingeführt werden wollten. Im Kloster Optina (Gouvernement Kaluga) und dann auch in weiteren russischen Klöstern erhielt das Starzentum eine neue Ausrichtung: Die Starzen wurden charismatische Seelsorger zunächst in der unmittelbaren Umgebung, dann auch für Menschen, die in grösserer Entfernung vom Kloster lebten. Ratsuchende und Notleidende kamen mit ihren Alltagssorgen zu ihnen, die mit ihrer Spiritualität, ihrer herausragenden Menschenkenntnis im seelsorgerlichen Gespräch und Gebet den richtigen Ton fanden und viel Wegweisendes

vermitteln konnten. Immer mehr Bauern, Handwerker, Kaufleute, Adelige, Wissenschaftler und Philosophen, die zum Teil Wege von mehreren hundert Kilometern zurücklegten, kamen zu den Starzen.

Dostojewski und Tolstoi gehörten zu ihnen. Dostojewski schilderte in seinem Roman *Die Brüder Karamasow* (vor allem im 6. Buch) das Starzentum ausführlich, aber auch sehr eigenwillig und mit grosser künstlerischer Freiheit. Der Starez Zosima sollte künstlerisch überzeugen. Orthodoxe Theologen und Religionsphilosophen kritisierten ihn deswegen scharf. Die guten Mönche in diesem Roman, und insbesondere Starez Zosima, würden nicht dasselbe sagen, was die ebenfalls guten Mönche in den Klöstern am Berg Athos, in Russland, Griechenland und Bulgarien sagen.<sup>14</sup> Auch das Jesusgebet, das in den Belehrungen des Starzen einmal genannt ist, hat Dostojewski stark verändert. Nach seiner Darstellung ermahnte der Starez zum Beten und sagte unter anderem: »Des weiteren behalte: Täglich und wann immer es dir möglich ist, wiederhole im Herzen: »Herr erbarme dich aller, die heute vor Deinen Thron getreten sind.«<sup>15</sup> Aus dem Jesusgebet mit seiner Bitte um Gottes Erbarmen für den Betenden wurde bei Dostojewski eine Fürbitte für die soeben Verstorbenen.

## Das Jesusgebet in den Christenverfolgungen der Sowjetzeit

In der atheistischen, religionsfeindlichen Sowjetunion, in der Religion als Opium für das Volk galt und mit allen Mitteln, zeitweise auch blutig, bekämpft wurde, konnte der christliche Glaube oft nur im Verborgenen gelebt werden. Der russische Mönch Sergej Nikolaewič Bolšakov, selbst ein tief gläubiger Bekenner des orthodoxen Glaubens, ging Geistlichen und Laien, die das Jesusgebet übten, nach, befragte sie nach ihrem geistlichen Leben und vermittelte in seinem

<sup>14</sup> Konstantin Leontjew, *Unsere neuen Christen*, zit. aus: Nicolai von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*, Heidelberg 1956, 97. Im Brief an seinen Verleger Nikolaj Ljubimov hatte Dostojewski geschrieben: »Ich hege ja wohl die gleichen Gedanken, die er [der Starez Zosima, E.B.] ausspricht [...]. Er aber konnte weder andere Worte gebrauchen, noch sich in einem anderen Geiste ausdrücken, sondern nur so, wie ich es ihm in den Mund gelegt habe. Es wäre sonst keine künstlerisch gesehene Gestalt entstanden.« Zitiert aus: F. M. Dostojewski, *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. Erläutert von W. Komarowitsch*, München 1928, 570.

<sup>15</sup> Fjodor Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Zürich 2003, Buch 6, Kap. 3g, 513.

Büchlein »Auf den Höhen des Geistes. Gespräche eines russischen Mönchs über das Jesusgebet«<sup>16</sup> eindrucksvolle Berichte über seine Gespräche. Er zeigte, dass Mönche und Nonnen, aber auch Laien, die in diesen für die Kirche dramatischen und schmerzlichen Jahren unmittelbar nach der Revolution von 1917, in der Mitte der 1920er Jahre und am Ende der Stalinära in der ersten Hälfte der 1950er Jahre ihren Glauben lebten, aus dem Jesusgebet die Kraft für ihr Leben in schwerer Zeit schöpften.

Zu den eindrucklichsten Begegnungen gehörten die Zusammenkünfte mit einem Arzt Dr. Evgenij Rozov in Pskov im Westen der Sowjetunion im Jahre 1926. Als praktizierender Arzt in dieser altehrwürdigen Stadt betreute er auch die Mönche im dortigen Höhlenkloster. Der fünfzigjährige Rozov war ein ausgesprochen vergeistigter Mensch, der dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit dienen wollte. Arme behandelte er unentgeltlich, wie es in der orthodoxen Tradition Heilige wie Kosmas und Damian oder Panteleimon getan hatten. Wie er die Kraft dazu finde, wollte Bolšakov von ihm wissen, und er erhielt zur Antwort: »Das Wichtigste ist, den Frieden des Herzens zu erwerben. Wenn Sie ihn erworben haben, dann haben Sie in nichts einen Mangel, es wird ja gesagt: Erwirb den Frieden des Herzens und Tausende um dich herum werden gerettet werden.«<sup>17</sup> Um die innere Ruhe und die Unabhängigkeit von dieser Welt zu erlangen, brauche es eine intensive geistliche Vorbereitung. Die Philokalie und die *Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers* aus dem 19. Jahrhundert mit ihren zahlreichen Anweisungen zum geistlichen Leben hätten ihm die entscheidenden Impulse gegeben. Mit ihnen habe er sich im Jesusgebet eingeübt und damit viele Hilfe erfahren. Er habe sich darum bemühen müssen, aber mit den Jahren sei es ihm zur zweiten Natur geworden, wie ihm geraten worden war: »Im Gebet gehen Sie, wie in allem, massvoll vor. Alles kommt von selbst mit den Jahren, nur bemühen muss man sich.«<sup>18</sup>

Auch ein Gespräch mit dem Priestermonch Dorofej 1951 im hohen Norden Russlands ging von der Frage aus, wie man zum inneren Frieden kommen könne. In der Antwort wies Dorofej ebenfalls auf das Jesusgebet hin, und auch er sagte, dass es anfänglich viel Überwindung und inneren Zwang brauche, die Askese mit der

<sup>16</sup> Sergej Nikolaevič Bolšakov, *Auf den Höhen des Geistes. Gespräche eines russischen Mönchs über das Jesusgebet*, Wien 1976; Neuausgabe mit dem Untertitel »Beter des Jesusgebets in den Klöstern und in der Welt«, Vier-Türme-Verlag, Münschterschwarzach 2012. Ich zitiere im Folgenden aus der älteren Ausgabe.

<sup>17</sup> Ebd., 45.

<sup>18</sup> Ebd., 42f.



Zeit aber immer leichter werde und schliesslich fiesse das Jesusgebet in einen ein wie ein Bach, man werde wie eine blühende Linde. Dank des Jesusgebetes habe er die Schrecken der Religionsverfolgungen in der Stalinzeit aushalten können. Er erzählte: »Wir wurden in die Verbannung geschickt. Ich wollte nicht, aber man musste sich dreinfügen. Nun, als man uns wirklich hierher deportierte, da ging ich heiter, die anderen aber weinten. Über allem ist der Wille Gottes. Wenn du den Willen Gottes mit der Güte Deines Herzens und in Liebe annimmst und nicht von dir selbst weiss Gott was für Wunderdinge erwartest, dann erst kommst du zur Ruhe. [...] Ohne die Ruhe werdet ihr allerdings nicht zum reinen Gebet kommen.« Das reine Gebet war für Dorofej das Jesusgebet. »Wer sich im wahren Gebet betätigt, der ist ruhig im Schatten des Herrn.« Diese innere Ruhe gab Dorofej die Kraft, das sehr harte, entbehrungsreiche Leben in der Verbannung auszuhalten.<sup>19</sup>

Als sich Bolšakov im Oktober 1951 im Kloster Dionysiou am Berg Athos aufhielt, erklärte ihm ein Mönch, dass das Jesusgebet immer und in jeder Situation gebetet werden könne, »zu Hause, auf der Strasse, auf der Reise, im Gefängnis, im Krankenhaus«. Allerdings brauche es eine lange und sorgfältige Phase des Erlernens und des Einübens. »Schliesslich kannst du es mit deinem Atem und mit deinem Herzschlag vereinen. [...] Dann kommt in deinem Geist dieses Gebet von selbst, wie ein Bach: ob du nun gehst oder arbeitest oder schläfst [...] Dein ganzes Leben wird zum Gebet.«<sup>20</sup>

Zu den Starzen, die in der Sowjetzeit unter sehr schwierigen Umständen gelebt und Schriftliches hinterlassen haben, gehört Nikon Vorobev (1894–1963). Er stammte aus dem Gouvernement Tver, studierte Psychotherapie in Petrograd und übte seinen Beruf eine Zeitlang aus. 1931, in den Jahren des schlimmsten Massenterrors in der Ära Stalins, in denen es ungewöhnlichen Mut brauchte, sich öffentlich zur Kirche zu bekennen, liess er sich zum Mönch weihen, zwei Jahre später empfing er die Priesterweihe. Bald darauf wurde er verhaftet. Die Behörden warfen ihm vor, ein subversives Element der sowjetischen Gesellschaft zu sein. Vier Jahre verbrachte er in den Straflagern des Archipel GULAG in Sibirien. 1937, als Tausende von Geistlichen erschossen wurden, kam er frei. Man brauchte ihn wegen seiner medizinischen Kenntnisse und beschäftigte ihn als Hilfskraft in einer Arztpraxis. Nachdem gegen Ende des Zweiten Weltkrieges die Religionspolitik gelockert worden war, konnte Nikon wieder als Priester wirken. Er arbeitete im Gouvernement Kaluga. Wie

<sup>19</sup> Ebd., 7.

<sup>20</sup> Ebd., 14.



viele andere Menschen in seiner Umgebung hatte er die Religionsbedrückungen und -verfolgungen, Gefängnis, Lager, Irrenanstalten, Misshandlungen, Menschenrechtsverletzungen erlitten und wurde mit seinen geistlichen Erfahrungen ein charismatischer Seelsorger für Leute, die Ähnliches durchgemacht hatten. Man habe in seiner Gegenwart immer wieder ein Gefühl unbeschreiblicher Freude erlebt, wurde berichtet. Nikon war als geistlicher Vater von Menschen, die selber sehr viel gelitten hatten, ausserordentlich geschätzt. Viele, auch Kommunisten, suchten ihn im Geheimen auf. Eine grosse Ausstrahlung übte Starez Nikon mit seinen Briefen aus. Kam er auf das Gebet zu sprechen, empfahl er in der Tradition der orthodoxen Kirche jeweils das Gebet des Zöllners »Herr, sei mir Sünder gnädig« (Luk 18,13) und das Jesusgebet zu beten.

So riet er 1954, ein Jahr nach Stalins Tod und zwei Jahre vor der Entstalinisierung, einer Mutter auf ihre Fragen hin, sich am Zöllner im Gleichnis Jesu ein Beispiel zu nehmen. »Der Herr hat mit dem Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer gezeigt, wie und mit welcher seelischen Haltung man beten soll und wie man nicht beten soll (pharisäische Einstellung). Nach der Ankunft des Erlösers und nach seinem Leiden ist das Gebet des Zöllners von den heiligen Vätern durch das Jesusgebet ersetzt worden: ›Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner.‹ Der Sinn ist ein und derselbe.«<sup>21</sup> In einem anderen Brief, ebenfalls aus dem Jahr 1954, schrieb er seinen Lesern von der christlichen Hoffnung und riet, sich nicht auf irgendwelche guten Werke, sondern allein auf die Gnade Gottes zu stützen: »Worauf können wir hoffen? Einzig nur auf Gottes Gnade. Vergessen wir alle unser guten Taten, und rufen wie der Zöllner im Tempel aus: ›Gott, sei uns Sündern gnädig!‹ Und da der Zöllner allein durch dieses Gebet von allen Sünden befreit wurde, können auch wir glauben, dass sich der Herr unser erbarmt. So lehrt uns der Herr Jesus Christus: Betet und hofft auf Gottes Barmherzigkeit. Keine Krankheit hindert uns daran, uns wenigstens ein paar Mal am Tag mit Reue im Herzen an den Herrn zu wenden.«<sup>22</sup>

Der Rat, ein kurzes Gebet ständig zu wiederholen, gehörte zu den häufig ausgesprochenen Empfehlungen Nikons. Dies konnte das Jesusgebet sein, aber auch das Gebet des Schächers am Kreuz: »Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst.« Nikon riet in einem Brief 1958: »Um dies zu verstehen, liebe M., um demütig zu werden und dich in Gottes Hände zu begeben, wiederhole un-

<sup>21</sup> Igumen Nikon, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder. Aus dem Russischen von Lorenzo Amberg, Freiburg i.Br. 1988, 32f.

<sup>22</sup> Ebd., 34.

ablässig das Gebet: Herr, dein heiliger Wille geschehe, tu mir, was dir beliebt; lass nur nicht zu, dass ich gegen dich aufbegehre, und rette mich.«<sup>23</sup> 1954 schrieb Nikon an eine Frau, die ihn um Ratschläge für ihre Gebetspraxis gebeten hatte. »Der Zöllner belehrte nicht, sondern sprach mit Zerknirschung ›Gott, sei mir Sünder gnädig!‹« Dies sei die rechte Gebetshaltung. »Erst wenn die Haltung des Zöllners auf den ganzen Menschen übergreift, kann sich in uns die ›Kraft Gottes‹ entfalten und wir werden aus Ägypten ins Gelobte Land hinausgeführt.«<sup>24</sup> 1963, also mitten in der Phase der administrativen Einschränkungsmassnahmen Nikita Chruschtschews gegen die Kirchen, wandte sich Starez Nikon an eine Frau, der Glaubenszweifel zu schaffen machten: Wenn Glaubenszweifel auftreten, »sprechen Sie unablässig die Worte ›Herr, erbarme dich!‹ oder das Jesusgebet«, und wenn man in einen Zustand völliger seelischer Erkaltung gerate, müsse man unbedingt die Gebetsregel erfüllen – trotz Kälte, Zerstreuung, usw.<sup>25</sup>

Nikon wie auch andere Starzen erwiesen sich als sehr feinfühlig Seelsorger. Sie schrieben keine Bücher und Abhandlungen. In ihren Briefen gehen sie sehr tief auf die einzelnen Menschen ein und formulieren dabei auch Vieles, das andern Menschen in ähnlichen Nöten hilfreich sein kann.

Wie hilfreich das Jesusgebet in Extremsituationen des Lebens sein kann, bezeugt die russische Philosophin Tatjana Goričeva in einem ihrer Bücher. Tatjana Goričeva wurde 1947 in Leningrad geboren, wuchs in atheistischen Verhältnissen auf, studierte Philosophie und Radiotechnik und wurde mit 26 Jahren Christin. Es waren die Jahre eines religiösen Aufbruches in der Breschnew-Zeit (1965–1981). Allenthalben entstanden Dissidentenbewegungen. Sie betrafen Politik, Wissenschaft, Kunst und Religion, äusserten sich in geheimen Zusammenkünften und Seminaren sowie in Untergrundpublikationen (*samizdat* = Selbstverlag). Die sowjetischen Behörden reagierten sehr nervös. Die Exponentinnen und Exponenten dieser Bewegungen wurden verhaftet, nach Sibirien in die Verbannung geschickt, in Nervenheilstätten eingewiesen oder sogar aus der Sowjetunion ausgebürgert. Tatjana Goričeva schloss sich nach ihrer Bekehrung zum orthodoxen Glauben diesen Bewegungen an, gründete selber die erste Frauenbewegung in der Sowjetunion, organisierte religiöse Seminare und gab zwei Untergrundzeitschriften heraus. Sie wurde verhaftet und vom Staatssicherheitsdienst KGB dermassen schikanös

<sup>23</sup> Ebd., 38.

<sup>24</sup> Ebd., 43.

<sup>25</sup> Ebd., 73

verhört, dass sie sich weigerte, dieser Behörde Auskünfte zu geben. Sie habe jedes Gespräch mit dem KGB konsequent abgelehnt, erzählte sie später. Sie erfuhr die Verhöre des KGB ähnlich wie die Asketen der ägyptischen Wüste die Versuchungen durch das Böse und die Dämonen. Und sie reagierte entsprechend darauf: mit dem Gebet, vor allem dem Jesusgebet. »Ich betete still für mich. Besonders das Jesusgebet half mir: ›Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, der Sünderin.‹ Dieses Gebet schuf ein undurchdringliches Feld um mich herum. Dank dieses Gebets fühlte ich mich völlig geschützt, hinter welchen Wänden ich auch war und in welchen Verhältnissen ich mich auch befand.«<sup>26</sup> Nach zahlreichen Verhören und Aufhalten in Gefängnissen wurde Tatjana Goričeva 1980 aus der Sowjetunion ausgebürgert; Ende Juli 1980 traf sie in Wien ein und lebt seither im Westen.

## Das Jesusgebet im Alltag

Wie wir gesehen haben, ist das Jesusgebet in der monastischen Tradition der späten Antike und des Mittelalters in der orthodoxen Kirche entstanden, wurde vor allem von Einsiedlern, von Mönchen und Nonnen gebetet, doch es wurde auch immer wieder den Gemeindepriestern und den Laien empfohlen. Erzbischof Paul von der finnischen orthodoxen Kirche (Paavali Olmari, 1914–1987) legte das Jesusgebet den orthodoxen Gläubigen für die Bewältigung des Alltagslebens mit seinen vielfältigen Herausforderungen nahe. In seinem Büchlein *Unser Glaube*, das sich an ein breites Publikum wendet, nannte er das Jesusgebet das vollkommenste Gebet, da es alles Wichtige, das ein Gebet ausmacht, in kürzester Form enthält, die Inkarnation, die Dreieinigkeit, die zwei Naturen Christi, aber auch die Sünde des Menschen und seine Bitte um Gottes Erbarmen. »Wenn wir die Worte ›Herr Jesus Christus, Sohn Gottes‹ sagen, bekennen wir, dass unser Heiland beides ist, Mensch und Gott. Den Namen Jesus erhielt Er von Seiner Mutter als menschliches Wesen, während die Worte ›Herr‹ und ›Sohn Gottes‹ auf Jesus als Sohn Gottes hinweisen. Die andere Grundwahrheit unseres christlichen Glaubens, die heilige Dreifaltigkeit, ist ebenfalls in unserem Gebet enthalten. Wenn wir uns an Jesus als Sohn Gottes wenden, ist nicht nur Gott der Vater mit eingeschlossen, sondern auch der Heilige

<sup>26</sup> Tatjana Goritschewa, Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen, Freiburg i.Br. 1984, 12.



Geist; denn der Apostel sagt: »Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, ausser im Heiligen Geist (1. Kor 12,3).«<sup>27</sup>

Erzbischof Paul erklärt weiter: Man kann zwei Teile im Jesusgebet unterscheiden, im ersten Teil die Anrufung und den Lobpreis Gottes, im zweiten Teil den Hinweis auf die Demut und die Busse des Menschen, seine Bitte um Trost und Hilfe. Das Jesusgebet soll ständig wiederholt werden, wie es auch schon die Wüstenväter im ersten Jahrtausend gelehrt und vorgelebt hatten. Dies ist auch dem heutigen Menschen in seinem Alltag mit seinen vielen Herausforderungen und Anstrengungen möglich: »Bei der Arbeit und der Ruhe, zu Hause und auf Reisen, allein oder unter Menschen, immer und überall wiederhole in deinem Geist und Herzen den süßen Namen des Herrn Jesu Christi, indem du die Worte sprichst: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder.«<sup>28</sup> In seinem Kapitel über die Gebetspraxis wird Erzbischof Paul sehr konkret. Man tut vieles gewohnheitsmässig und übt im Laufe des Tages auch zahlreiche mechanische Tätigkeiten aus, dies beginnt schon nach Tagesanfang: Waschen, Anziehen Frühstück, usw. »Das ist eine Zeit, in der unsere Gedanken frei sind, die Worte des Gebets zu wiederholen.«<sup>29</sup> Hier könnte man das Jesusgebet einbauen. Wenn wir uns auf nicht-mechanische Arbeiten konzentrieren müssen und dies die ganze Aufmerksamkeit erfordert, so gibt es immer wieder Augenblicke der Entspannung, in denen man das Jesusgebet beten kann. »Wenn wir uns zur Gewohnheit machen, den Namen Jesus Christus jeweils auch nur eine halbe Minute zu wiederholen, [...] dann wird die Erinnerung an Gottes Gegenwart wie ein inneres Strömen in unserer Seele sein«. Übt man das Jesusgebet regelmässig, so werden wir »bewahrt bleiben vor jenem Leiden, das man heute Stress nennt und dessen Ursache darin liegt, dass wir mit allem auf einmal beladen sind.«<sup>30</sup>

Auf die uralten Fragen »Wie soll man beten?« »Was soll man beten?« hat die orthodoxe Kirche viele Antworten bereit: die Psalmen aus dem Alten Testament, das Unser-Vater, die Gebete des eucharistischen Gottesdienstes, die Stundengebete, die Gebete, die den Gläubigen für alle Lebenssituationen in Gebetbüchern zur Verfügung stehen. Das Jesusgebet gehört in die reiche, vielfältige, spirituell tiefe Gebets-tradition hinein. Der Gebetsruf »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner«, der aus verschiedenen

<sup>27</sup> Erzbischof Paul, Orthodoxe Kirche Finnland: Unser Glaube, Köln 1983, 92f.

<sup>28</sup> Ebd., 91.

<sup>29</sup> Ebd., 94.

<sup>30</sup> Ebd., 95f.



Kurzgebeten entstanden ist und seit vielen Jahrhunderten vor allem von Mönchen, aber auch von Laien geschätzt und gepflegt wird, gehört zu den grossen und spezifischen Schätzen der orthodoxen Gebete. Es ist kurz, prägnant, kann im Rhythmus von Atem, Herzschlag, einförmiger Handarbeit, vieler Alltagsverrichtungen gebetet werden; es kann geradezu zur zweiten Natur des Menschen werden, und es erweist sich in Extremsituationen des Lebens, zum Beispiel in Glaubensverfolgungen, als sehr hilfreich, worüber es viele Zeugnisse gibt. Inhaltlich enthält es die Anrufung Christi und die Bitte um sein Erbarmen. Erzbischof Paul von der Finnischen Orthodoxen Kirche bringt es auf den Punkt, wenn er sagt, es sei das vollkommenste Gebet, das alles für den Glauben Wichtige enthält: die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, die Dreieinigkeit Gottes, die beiden Naturen Jesu Christi, die Sündhaftigkeit des Menschen und seine Bitte um das Erbarmen Gottes. Es gibt bestimmte Gebetsmethoden und -techniken, doch die grossen orthodoxen Beter betonen, dass das rechte Beten des Jesusgebets nicht eine Frage der Technik ist, sondern eine Gnade Gottes. Gebetstheologie ist Gnadentheologie.

— Prof. Dr. Erich Bryner ist Titularprofessor für osteuropäische Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

# Gebet als Sakrament?

## Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre

Luca Baschera

Die Betonung der engen Verwandtschaft von sakramentaler Handlung und Gebet ist an sich der reformierten theologischen Tradition nicht fremd. So werden etwa im *Westminster Shorter Catechism* (1647/48) die Sakramente, die Wortverkündigung und das Gebet unter die gemeinsame Kategorie der »Gnadenmittel« subsumiert: »The outward and ordinary means whereby Christ communicateth to us the benefits of redemption, are his ordinances, especially the word, sacraments, and prayer; all of which are made effectual to the elect for salvation.«<sup>1</sup> Obwohl in den Schriften eines Calvin oder Bullinger vereinzelte Anknüpfungspunkte für eine solche Bezeichnung des Gebets als Gnadenmittel zu finden sind,<sup>2</sup> scheint die Terminologie des *Westminster Shorter Catechism* jedoch eher einen Sonderfall darzustellen. Es ist somit wenig überraschend, dass sie später ausschließlich unter Presbyterianern (dem angelsächsischen »Flügel« der Reformierten) Aufnahme fand.<sup>3</sup> Angesichts eines solchen Befunds könnte sich auf den ersten Blick der Schluss nahelegen,

<sup>1</sup> Westminster Shorter Catechism, in: Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. v. E.F. Karl Müller, Leipzig 1903, 650, 21–24 [§ 88].

<sup>2</sup> Vgl. Heinrich Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, übers. u. hg. v. Walter Hildebrandt/Rudolf Zimmermann, Zürich 1966, 71f [Kap. 16]: »Dieser Glaube aber ist ganz und gar Gottes Gabe, die Gott allein um seiner Gnade willen und nach seinem Ermessen seinen Erwählten schenkt, wann, wem und in welchem Maße er will, und zwar durch den Heiligen Geist mittelst [Lat.: *mediate*] der Predigt des Evangeliums und des gläubigen Gebets [Lat.: *oratione fidei*]«; Johannes Calvin, Institutio christianae religionis, übers. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1986, 564f [IV.20.2]: »Es ist wahrlich nicht ohne Grund, wenn der himmlische Vater uns bezeugt, daß das einzige Mittel [Lat.: *praesidium*] zu unserem Heil in der Anrufung seines Namens [Lat.: *sui nominis invocatione*] besteht« (Hervorhebungen, LB).

<sup>3</sup> Vgl. Charles Hodge, Systematic Theology, Bd. 3, Grand Rapids, MI 1977, 466. Dagegen riet der Niederländer Herman Bavinck (1854–1921) davon ab, das Gebet zu den »Gnadenmitteln« zu zählen, vgl. Bavinck, Reformed Dogmatics, Bd. 4, übers. u. hg. v. John Bolt/John Vriend, Grand Rapids, MI 2008, 447f: »Faith, conversion, and prayer are rather fruits than means of grace. They are not objective institutions but the subjective conditions for the possession and enjoyment of the remaining benefits of the covenant. Strictly speaking, the Word and the sacraments alone can be viewed as means of grace, that is, as external, humanly perceptible actions and signs that Christ has given his church and with which he has linked the communication of his grace.«

dass die Feststellung eines Zusammenhangs zwischen Gebet und Sakrament allenfalls als eine Randerscheinung in der Geschichte reformierter Theologie zu betrachten sei. Ist dies aber wirklich alles, was dazu gesagt werden kann?

Betrachtet man die oben zitierte Aussage aus dem Katechismus von Westminster, so fällt es sofort auf, dass darin Gebet und Sakramente *hinsichtlich ihrer Wirkung* miteinander verglichen werden: Beiden gemeinsam sei, dass »durch sie« Christus uns die »Wohltaten der Erlösung« vermittele. Deshalb könnten sie auch unter die gemeinsame Kategorie der »Gnadenmittel« subsumiert werden. Eine weitere Möglichkeit, den Zusammenhang zwischen Gebet und Sakrament zu reflektieren, besteht jedoch darin, sich auf die *Handlungen* selbst, das Beten und das Feiern der Sakramente, zu konzentrieren. Ob Gebet und Sakrament Gemeinsamkeiten aufweisen oder das Gebet sogar *als* Sakrament zu betrachten sei, entschiede sich in dieser Perspektive nicht primär an der Ähnlichkeit ihrer Wirkung, sondern daran, ob sie eine ähnliche *Handlungsstruktur* aufweisen.

Im Folgenden werden wir der Frage nach der strukturellen Ähnlichkeit von Gebets- und sakramentaler Handlung anhand der Schriften Heinrich Bullingers (1504–1575) nachgehen. Obgleich Bullinger selbst diese Frage nie stellte, zeugt seine Gebetslehre davon, dass für ihn eine solche Ähnlichkeit doch besteht. Bevor wir uns seiner Behandlung des Gebets zuwenden, ist es jedoch sinnvoll, seine Sakramentenlehre kurz zu betrachten.

## 1. Die sakramentale Handlung bei Bullinger

Darstellungen der reformierten Sakramentenlehre setzen häufig bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Zeichen (den »Elementen« der Sakramente) und Bezeichnetem sowie bei der typisch reformierten Betonung der zwischen den beiden bestehenden und festzuhaltenden Unterscheidung an.<sup>4</sup> Dies ist sicherlich insofern nicht abwegig, als diese Betonung in der Tat einen wichtigen Platz in den meisten, oft in Auseinandersetzung mit römisch-katholischen und lutherischen Kontrahenten entstandenen Schriften von reformierten Autoren zum Thema einnimmt.

Gleichwohl läuft eine einseitige Konzentration auf zeichentheoretische Überlegungen Gefahr, eine weitere, weniger von polemischen

<sup>4</sup> So auch die neulich erschienene, leider sehr unpräzise Darstellung von Carrie Euler: Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger, in: *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, hg. v. Lee Palmer Wandel, Leiden/Boston 2014, 57–74.

Interessen bestimmte Dimension reformierter Sakramentenlehre in Vergessenheit geraten zu lassen. Auf diese zweite Dimension, so wie sie bei Heinrich Bullinger zur Sprache kommt, wird im Folgenden eingegangen.

Von zentraler Bedeutung innerhalb von Bullingers Reflexion auf die Natur der Sakramente ist der »Symbolon«-Begriff. Sakramente sind für ihn insofern Symbola, als in ihnen – wie er unter Berufung auf Irenäus von Lyon anmerkt – ein irdisches Ding (das Zeichen) und eine himmlische Sache (das Bezeichnete) zusammengehalten werden (*syn-ballein*). Bullinger schreibt:

»[Die Sakramente] werden »Symbola« genannt aufgrund ihrer Eigenschaft des Vermittelns, weil sie dem, der die beiden Dinge zusammenhält, zugleich eine geheimnisvolle Einsicht vermitteln und, nachdem die Ähnlichkeitsbeziehung erkannt worden ist, aus sich selbst heraus unter der Leitung des Wortes dazu anreizen, das anzunehmen, was durch die Hülle verdeckt wird.«<sup>5</sup>

Und an anderer Stelle:

»Daher haben die früheren Autoren unseren Sakramenten das Wort »Symbolon« gegeben, weil sie für uns die allergrößten Geheimnisse Gottes vergegenwärtigen, weil sie bildhaft und rätselhaft sind und weil sich Gott selbst durch die Einsetzung der Sakramente mit uns verbunden hat und wir uns durch die Teilhabe an ihnen mit ihm und allen Gläubigen verbinden.«<sup>6</sup>

In Bezug auf das Abendmahl bedeutet dies, dass Brot und Wein Symbola von Leib und Blut Christi sind und deshalb die Gemeinschaft mit ihm und seinem Leib – der Gemeinschaft der Heiligen – vermitteln, genauso wie das Wasser, mit dem getauft wird, Symbolon des »Bades der Wiedergeburt« (Tit 3,5) ist.

Gleichzeitig sind weder jedes Verzehren von Brot und Wein noch jede Waschung mit Wasser Symbola von »himmlischen Wirklichkeiten«: Nicht jedes Mahl ist ein »Heiliges Abendmahl«, ebenso wenig

<sup>5</sup> Heinrich Bullinger, Der Ursprung des Irrglaubens betreffend das heilige Abendmahl des Herrn und die päpstliche Messe, hg. v. Detlef Roth, in: Heinrich Bullinger Schriften, hg. v. Emidio Campi et al., Bd. 1, Zürich 2004, 288 [Kap. 2]. Siehe auch ebd., 285f: »Das Sakrament [ist] nicht nur ein Zeichen [...], sondern [besteht] aus zwei Teilen [...]: aus einem sichtbaren und irdischen Zeichen und aus der bezeichneten himmlischen Sache.« Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* – Gegen die Häresien, hg. v. Norbert Brox, Bd. 4, Freiburg i.Br. et al. 1997 (Fontes Christiani VIII/4), 146,8–11 [IV.18.5]: »Qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti.«

<sup>6</sup> Heinrich Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, Zürich 2006, 277 [V.6].



wie jede Waschung eine Taufe ist. Diese alltäglichen Handlungen müssen vielmehr zu Sakramenten, zu Symbola der »Geheimnisse Gottes« werden. Es stellt sich somit die Frage, wie dies denn geschehe.

Bullinger beantwortet sie im Zusammenhang mit einem erweiterten Sakramentsbegriff, unter den sowohl Abendmahl und Taufe als auch die Verkündigung subsumiert werden. Auch in der Wortverkündigung wird nämlich ein irdisches »Ding« (oder vielmehr eine Handlung) – die menschliche Rede – zum Symbolon, d.h. zum Vermittlungsorgan, einer himmlischen Sache – dem Wort Gottes –, ohne dass damit die menschliche Rede aufhört, menschlich zu sein. Ebenso verhalte es sich auch beim Abendmahl:

»So wie Gottes Wort wahres Wort Gottes bleibt, kraft dessen nicht bloß leere Worte hergesagt werden, wenn man predigt, sondern zugleich die von Gott mit den Worten bezeichneten oder verkündigten Dinge angeboten werden – sofern aber Gottlose und Ungläubige die Worte hören und verstehen, genießen sie doch die bezeichneten Dinge nicht, weil sie sie nicht im Glauben annehmen –, so bleiben die Sakramente, durch Wort, Zeichen und bezeichnete Dinge unwandelbar, wirkliche und vollkommene Sakramente, die nicht nur heilige Dinge bedeuten, sondern sie sind auch durch Gottes Angebot wirklich die bezeichneten Dinge selbst, auch wenn Ungläubige die angebotenen Dinge nicht empfangen.«<sup>7</sup>

In deutlicher Kontinuität zu Zwingli<sup>8</sup> betont Bullinger einerseits, dass die sakramentale Vermittlung nur dann glücken kann, wenn der Empfänger das sakramentale Zeichen im Glauben aufnimmt. Und doch wäre es andererseits irreführend, den Glauben als bloße *Voraussetzung* für den Genuss des Sakraments zu betrachten. Vielmehr stehen – wie Bullinger an anderer Stelle hinzufügt – Sakrament und Glaube in dynamischem und gegenseitigem Verhältnis zueinander: Kann das Sakrament nur im Glauben als solches erkannt werden, so wird der Glaube durch die Teilhabe am Sakrament auch »erweckt«, »erhalten«, »genährt« und »unterstützt«.<sup>9</sup> Dass dies in Bezug auf die Wortverkündigung der Fall ist (vgl. Röm 10,17), braucht keine weitere Bestätigung. Da aber nun – im Sinne von Bullingers er-

<sup>7</sup> Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, 107 [Kap. 19].

<sup>8</sup> Vgl. Huldrych Zwingli, Erklärung des christlichen Glaubens (1531), hg. v. Andreas Beriger, in: Huldrych Zwingli Schriften, hg. v. Thomas Brunnschweiler et al., Bd. 4, Zürich 1995, 354: »Daß er [sc. Jesus Christus] für uns gelitten hat, dies bezeichnet es [sc. das Abendmahl] nur den Gottesfürchtigen und den Gläubigen.«

<sup>9</sup> Siehe Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 273 [V.6]; 368 [V.7].

weiterem Sakramentsbegriff – Wortverkündigung, Abendmahl und Taufe gleichermaßen als Sakramente gelten dürfen, kommt auch den beiden Letzteren das zu, was auf die Wortverkündigung zutrifft: Sie können nur im Glauben empfangen werden, der Glaube wird aber zugleich von ihnen genährt.

Steht der Glaube in einem solchen wechselseitigen Verhältnis zu den Sakramenten, sodass der eine ohne die anderen nicht die Christusgemeinschaft vermitteln kann und umgekehrt, so muss beides – Glaube und Sakrament – als von etwas Höherem und bei- dem grundsätzlich Vorangehendem abhängig betrachtet werden: der Wirkung des Geistes.

»Wenn aber nicht *die innere Kraft des Geistes* die Herzen der Zuhörer packt und bewegt, so bewirkt die äußerliche Rede des Lehrers nichts, auch wenn sie noch so gut ist. Wenn jedoch der Geist seine Kraft entfaltet und mitwirkt, werden die Seelen gefestigt und gestärkt. So verhält es sich auch mit den Sakramenten: Wenn die innere Salbung und *Besiegelung durch den Heiligen Geist* fehlt, so wird die äußere Handlung von den Ungläubigen für ein Spiel gehalten, und die Besiegelung durch die Sakramente bewirkt nicht das Geringste. Wenn aber der Glaube, *eine Gabe des Heiligen Geistes*, vorangeht, so ist die Besiegelung durch die Sakramente gewiss und fest.«<sup>10</sup>

Der Mensch spricht und hört zu (Verkündigung), bricht und isst Brot, gießt Wein ein und trinkt ihn (Abendmahl), bezeichnet mit Wasser und empfängt dieses Zeichen (Taufe): all diese Handlungen bleiben an sich irdische Handlungen. Aber durch die Wirkung des Heiligen Geistes, der den Teilnehmenden Glauben und somit Zugang zur verborgenen Bedeutung dessen schenkt, was dabei getan und gehört wird, werden jene Handlungen gleichsam zu Öffnungen, durch die die Menschen zur Christusgemeinschaft gelangen dürfen.

Im Sakrament handeln also gleichzeitig der Mensch und Gottes Geist (*concursus*), ohne dass sich ihre Handlungsweisen *quantitativ* voneinander unterscheiden ließen. Insofern kann die sakramentale Handlung als ganz menschlich *und* ganz göttlich bezeichnet wer-

<sup>10</sup> Ebd., 366 [V.7] (Hervorhebungen, LB). Vgl. Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, 112 [Kap. 21]: »Deshalb empfangen die Gläubigen, was ihnen vom Diener des Herrn gegeben wird, essen das Brot des Herrn und trinken aus dem Kelche des Herrn; inwendig jedoch empfangen sie durch den Dienst Christi Fleisch und Blut des Herrn *durch den Heiligen Geist* und werden damit gespiesen zum ewigen Leben« (Hervorhebung, LB).

den.<sup>11</sup> Und dennoch besteht ein *qualitativer* Unterschied zwischen der Handlungsweise des Menschen und derjenigen Gottes, denn der Geist »wirkt«, während der Mensch »dient«.<sup>12</sup> Dies bekräftigt Bullinger mittels eines Zitats aus den *Quaestiones* des Augustinus über das Buch Leviticus:

»Die Bibel [unterscheidet] doch deutlich und treffend zwischen dem äußeren Dienst des Menschen und dem, der innerlich die geistlichen Gaben bewirkt und spendet, also Gott. [...] Dazu passt das klare Zeugnis des heiligen Augustin [...]: »Wir müssen darauf achten, dass er, sooft er sagt: »Ich, der Herr, der ich ihn heilige« [Lev 21,15], vom Priester spricht. Er sagte auch zu Moses: »Und du wirst ihn heiligen« [Lev 21,8]. Wie also heiligt Mose und wie heiligt der Herr? Mose heiligt nicht anstelle des Herrn, sondern durch seinen Dienst mit sichtbaren Sakramenten, der Herr aber mit der unsichtbaren Gnade durch den Heiligen Geist. Darin liegt die ganze Frucht auch der sichtbaren Sakramente. Denn was nützen die sichtbaren Sakramente ohne diese Heiligung durch die unsichtbare Gnade?«<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Gott und Mensch stehen nicht in Konkurrenz wie zwei »dem gleichen übergreifenden Seinsbereich zugehörige« Ursachen (Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1972, 570). In reformierter Perspektive prinzipiell ausgeschlossen ist deshalb auch jegliches Verständnis des *concursus* im Sinne eines »Reparierens zwischen Gott und dem Menschen« (ebd., 572) oder eines »zero-sum game« à la Scotus (John Milbank, Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People, Chichester 2013, 46). Die klassisch reformierte Auffassung des *concursus* (weitere Belege in: Heinrich Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen-Vluyn 1958, 200f; 209–211) fasst Herman Bavinck prägnant zusammen: »In relation to God the secondary causes can be compared to instruments [...]; in relation to their effects and products they are causes in the true sense. [...] There is no division of labor between God and his creature, but the same effect is totally the effect of the primary cause as well as totally the effect of the proximate cause« (Bavinck, Reformed Dogmatics, Bd. 2, hg. v. John Bolt/John Vriend, Grand Rapids, MI 2004, 614).

<sup>12</sup> Vgl. die Marginalie bei: Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 312 [V.6]: »Die Schrift unterscheidet zwischen dem *Dienst [ministerio]* des Menschen und dem *Wirken [operatione]* des Geistes« (Hervorhebungen, LB).

<sup>13</sup> Ebd., 311f [V.6]. Vgl. Aurelius Augustinus, Quaestionum in heptateucum libri septem, hg. v. I. Frapont, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum Series Latina XXXIII), 227f, 1880–1887 (III.84). Dieses Zitat des Augustinus bringt u.a. zum Ausdruck, woran sich allgemeiner – d.h. als bloß ein Aspekt der allgemeinen Vorsehung Gottes betrachtet – und spezieller – d.h. bei der sakramentalen sowie Gebetshandlung (siehe unten) in besonderer Weise stattfindender – *concursus* voneinander unterscheiden: Bei Sakrament und Gebet wirkt Gott immer *heiligend* mit, was beim allgemeinen *concursus* nicht der Fall ist.



## 2. Überschneidungen zwischen Sakramenten- und Gebetslehre

Bullinger definiert das Gebet als »eine demütig bittende und leidenschaftliche Offenlegung eines gläubigen Gemüts [*fidelis animi expositio*], durch die wir von Gott etwas Gutes erbitten oder für empfangenes Gutes danken«.<sup>14</sup> Das Gebet stellt somit zum einen eine menschliche Handlung dar: in ihm legt sich das »gläubige Gemüt« des Betenden offen, und zwar in Form der Bitte oder aber des Dankes. Als eine Tätigkeit, die von Menschen – d.h. von gefallenem Geschöpfen – auszuführen ist, kann das Gebet aber auf unterschiedliche Weise missbraucht werden, weshalb Bullinger eingehend die Frage behandelt, »wie das Gebet eines Menschen, der den Herrn anruft, beschaffen sein soll«.<sup>15</sup> Dabei werden allerlei »Umstände« (*circumstantiae*) erwogen: wen die Menschen anrufen sollen, durch wen dies zu geschehen hat, Ort, Zeit und Haltung beim Beten sowie Gegenstand und Sprache des Gebetes. Damit wird deutlich, dass das Beten nach Bullinger, insofern es eine menschliche Tätigkeit ist, welche zudem zu den zentralen Vollzügen des Glaubens gehört, nicht dem Zufall überlassen werden kann, sondern nach bestimmten Regeln zu erfolgen hat.

Zum andern betont Bullinger aber auch, dass die Beachtung aller von ihm besprochenen Regeln nicht hinreicht, um aus der Anrufung Gottes ein Gebet zu machen. Das Beten wird vielmehr erst dadurch ermöglicht, dass Gottes Geist im Menschen (mit-)betet:

»Selbst wenn uns ein Gebot Gottes anwiese zu beten und gegenwärtige Not und Gefahr uns dazu antriebe und auch das Beispiel anderer zum Beten einlode, so würde all dies doch nichts ausrichten, wenn nicht der Geist unsere Herzen zu sich zöge und im Gebet lenkte und dabei hielte.«<sup>16</sup>

Die Möglichkeit des Gebets gründet somit im Zusammenwirken von Mensch und Gottes Geist, wobei des Letzteren Wirken prioritär ist. Deshalb – merkt Bullinger an – wird das Gebet »mit gutem Recht zu den Gaben der Gnade gerechnet«,<sup>17</sup> ohne dabei jedoch aufzuhören, eine menschliche Handlung zu sein.

Der Grundsatz, das Gebet könne sich nur insofern ereignen, als der Heilige Geist selbst im betenden Menschen betet, findet auch

<sup>14</sup> Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 196f [V.5].

<sup>15</sup> Ebd., 206 [V.5].

<sup>16</sup> Ebd., 209 [V.5].

<sup>17</sup> Ebd., 208 [V.5].



im *Großen Katechismus* des Leo Jud (1482–1542), Pfarrer an der Kirche St. Peter in Zürich und langjähriger Mitarbeiter Zwinglis und Bullingers, Ausdruck. Jud geht aber detaillierter auf die Weise ein, wie sich das Wirken des Geistes im Betenden entfaltet:

»In den erwählten, gläubigen Kindern Gottes bittet der Geist, aber auf mancherlei Weise und Unterschied [...]. Manchmal bittet der Geist und kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, lehrt uns, was und wie wir bitten sollen, und treibt uns irgendwie zum Seufzen (Röm 8,26), wobei wir zuerst nicht reden, sondern nur seufzen und trauern; denn das Gemüt ist innerlich noch nicht richtig bewegt; die Lippen gehen noch nicht, die Augen sind auch noch tränenleer, und das Gemüt darf wohl noch nichts davon wissen, was der Geist bittet. Bald aber bewirkt der Geist, daß aus dem Seufzen ein Reden und Trachten im Herzen entsteht, bewegt darnach schnell das Gemüt und das ganze Innere des Menschen zum Beten. Zum Gemüt kommt dann der Mund, das Wort, das Seufzen, Schreien und Rufen zu Gott, das Herzklopfen, Klagen und Weinen, und dies alles wirkt der eine Geist (1 Kor 12,11). Dann schafft er auch das Verharren im Gebet und daß wir ernstlich anhalten und nicht müde werden noch nachlassen [...]. Doch noch ist es nicht genug; er lockt und treibt uns an, Gott Lob und Dank zu sagen für uns und andere. Und indem er uns dankbar macht, gibt er uns immer noch mehr, so daß wir im Glauben und Gebet stets vollkommener werden und die himmlischen Schätze immerdar von Gott empfangen.«<sup>18</sup>

Besonders interessant ist, dass Jud – anders als Bullinger – auf die leibliche Dimension des Gebets eingeht und solche Phänomene, wie das laut Reden und Schreien, das Weinen und das Herzklopfen einerseits als Aspekte entfalteten Betens im Allgemeinen betrachtet, andererseits deren Auftreten auf die Wirkung des Geistes zurückführt. Bei allen Unterschieden in der Akzentuierung der leiblichen Dimension des Betens bestätigt Jud jedoch unmissverständlich die Ansicht Bullingers, nach der dieses aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch resultiert.

Gerade darin besteht nun aber die fundamentale Überschneidung zwischen Gebets- und Sakramentenlehre: Sowohl das Gebet als auch die sakramentale Handlung werden durch einen *concursus* Gottes und des Menschen ermöglicht, wobei sich das Handeln des

<sup>18</sup> Leo Jud, *Großer Katechismus*, in: Ders., *Katechismen*, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955, 186f.

einen Subjekts (Gott) zwar qualitativ, aber nicht quantitativ von demjenigen des anderen (Mensch) abgrenzen lässt.

Eine weitere Überschneidung ist bereits – zumindest indirekt – zur Sprache gekommen, nämlich das wechselseitige Verhältnis zwischen Sakrament bzw. Gebet und Glaube. Einerseits ist der Glaube Bedingung der Möglichkeit des Betens. Dies macht bereits Bullingers Definition des Gebets als »Offenlegung *eines gläubigen Gemüts*« deutlich und wird dadurch bestätigt, dass er den »wahren und leidenschaftlichen Glauben« als »das Wichtigste von allem« betrachtet, was »die Betenden brauchen«.<sup>19</sup> Andererseits gehört gerade der Glaube zusammen mit Liebe und Hoffnung zu jenen »himmlischen Schätzen«, die im Gebet von Gott durch die Wirkung des Heiligen Geistes empfangen werden.<sup>20</sup> Wie es beim Sakramentsgenuss bereits der Fall war, so kann auch das Beten nur im Glauben erfolgen und dennoch wird derselbe Glaube durch den Gebetsvollzug gefestigt und gefördert.

### 3. Das Gebet: »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität«

Es lässt sich somit festhalten, dass für Bullinger zweifelsohne Gemeinsamkeiten zwischen Gebet und Sakrament bestehen; reichen diese jedoch aus, um das Gebet als »Sakrament« bezeichnen zu dürfen?

Gegen eine Bejahung dieser Frage spricht vor allem die Tatsache, dass bei Bullinger keine Anhaltspunkte zu finden sind, die eine Subsumierung des Gebets unter die Kategorie des »Symbolon« rechtfertigten. Anders als bei Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl erkennt er nämlich beim Gebet kein »Zusammentreffen eines irdischen Dinges und einer himmlischen Wirklichkeit«. Da aber jedes Sakrament Bullinger zufolge ein »Symbolon« ist und das Gebet kein solches darstellt, darf das Gebet nicht als Sakrament im engeren Sinne bezeichnet werden.

Eine Möglichkeit, um der Sicht Bullingers auf Gemeinsamkeiten *und* Differenz zwischen Gebets- und sakramentaler Handlung gerecht zu werden, könnte darin bestehen, das Beten als einen »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« zu betrachten.

<sup>19</sup> Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 210 [V.5].

<sup>20</sup> Vgl. das oben angeführte Zitat Juds sowie Bullinger, Dekaden, in: Schriften, Bd. 5, 200; 213 [V.5].

Eine ähnliche Formulierung ist im Zusammenhang mit der Gebetslehre des Augustinus verwendet worden.<sup>21</sup> Während sich aber bei Augustinus die sakramentale Qualität des Gebetes aus einer Betrachtung von dessen Wirkung ergibt,<sup>22</sup> hängt sie bei Bullinger in erster Linie mit der Tatsache zusammen, dass Gebet und Sakrament dieselbe, auf einem *concursus* von Gott und Mensch basierende Handlungsstruktur aufweisen.

Indem das Gebet als »Glaubensvollzug von sakramentaler Qualität« beschrieben würde, brächte man also zum Ausdruck, dass es zwar in erster Linie einen Vollzug des Glaubens darstellt und sich dadurch vom Sakrament, das in erster Linie »Symbolon« ist, unterscheidet. Zugleich wiese man damit aber auch darauf hin, dass das Gebet nie als bloß menschliche, d.h. einseitig anabatische, »Antwort« auf eine ebenso einseitig katabatische »Anrede« Gottes betrachtet werden darf, sondern vielmehr ein eminent pneumatisches, ganz menschliches *und zugleich* ganz göttliches Geschehen darstellt.

— Dr. Luca Baschera ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte und Assistent für Praktische Theologie an der Universität Zürich.

<sup>21</sup> Roy Hammerling, St. Augustine of Hippo. Prayer as Sacrament, in: A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century, hg. v. Roy Hammerling, Leiden/Boston 2008, 189.

<sup>22</sup> Ebd., 191.

## II. Vom Sinn verleiblichten Betens





## Zum Einstieg: ein Wittgenstein-Zitat

In einer Notiz Wittgensteins von 1946 heisst es: »Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde.«<sup>1</sup> Fünf Jahre früher, im unter deutscher Besatzung stehenden Amsterdam schreibt eine junge Jüdin namens Etty Hillesum im November 1941 in ihrem Tagebuch, sie würde gerne eine Novelle zum Thema »Das Mädchen, das nicht knien konnte« schreiben.<sup>2</sup> Einige Seiten später, am darauffolgenden Tag, heisst es dann: »Den Vorgang in mir, wie das Mädchen knien lernte, möchte ich in all seinen Abstufungen schildern.« Deshalb scheint sich nun das Thema der geplanten, aber anscheinend nie geschriebenen Novelle bereits etwas verschoben zu haben: »Das Mädchen, das nicht knien konnte und es dann doch lernte auf einer rauen Kokosmatte in einem unordentlichen Badezimmer.«<sup>3</sup>

Vermutlich weiss man nicht, ob Wittgenstein das Niederknien doch noch erlernt hat. Es ist eher unwahrscheinlich. Die Furcht vor der Auflösung, vor dem Weichwerden, scheint zu gross zu sein. Interessant ist dabei in der kurzen Notiz der Kontrast zwischen »steif« und »weich«. Was als ein Gebrechen, ein leibliches Defizit erscheinen könnte, die steifen Knie, wird anscheinend als willkommener Schutz vor der Gefahr des Erweichens erachtet.

Bei Etty Hillesum hingegen lässt sich in den Tagebüchern beobachten, wie sie zu einer regelmässig niederknienenden Beterin wird, und zwar nicht etwa in der Synagoge, sondern an alltäglichen Orten wie ihrer Kammer oder eben im unordentlichen Badezimmer! Was

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M. 1977, 109.

<sup>2</sup> Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941-1943*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2014, 102 [21.11.1941]. Diese deutsche Übersetzung bietet leider nur eine Auswahl aus den Tagebüchern und Briefen von Etty Hillesum; deshalb übersetze ich einige Stellen aus der französischen Gesamtausgabe: *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres, 1941-1943*. Édités sous la direction de Klaas A.D. Smelik, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

<sup>3</sup> *Das denkende Herz der Baracke*, beide Zitate auf S. 106 [22.11.1941].

hat diese leibliche Geste des Niederknien zu bedeuten? Diese Frage ist umso interessanter, als die Geste des Niederknien eigentlich nicht einer jüdischen Gebetshaltung entspricht, sondern bei Etty Hillesum, weil sie aus einer relativ assimilierten jüdischen Familie stammt, anscheinend aus der christlich geprägten Umwelt übernommen wurde. Doch auch als sie dann unter dem Druck der Judenverfolgung und -deportation im Laufe von 1942 immer stärker ihre jüdischen Wurzeln wiederentdeckte, blieb sie weiterhin bei dieser Gebetshaltung. Im Niederknien kam für sie etwas Entscheidendes zum Ausdruck, und das soll im Folgenden kurz aufgespürt werden.

Doch bevor wir hier fortfahren, soll zunächst für diejenigen, welche sie vielleicht nicht kennen, knapp geschildert werden, wer Etty Hillesum war, deren 100. Geburtstag dieses Jahr gefeiert wird.

## Wer ist Etty Hillesum?

Etty Hillesum wurde am 15. Januar 1914 in Middelburg, Niederlanden, geboren, als erstes von drei Kindern eines jüdischen Ehepaars. Ihr Vater war Gymnasiallehrer für klassische Sprachen und ihre Mutter kam aus Russland, wo sie einem Pogrom entfliehen konnte, und gab zunächst Russisch-Privatstunden. Die Familie war relativ assimiliert, doch gewannen die jüdischen Wurzeln für Etty und ihre Familie in der Zeit der Besetzung der Niederlanden durch Deutschland an Bedeutung. Nach Abschluss des Gymnasiums in Deventer kam sie 1932 nach Amsterdam, wo sie Rechtswissenschaft studierte. Danach lernte sie slawische Sprachen, las Dostojewski und gab Russischstunden. Im Frühling 1941 begegnete sie einem deutschen Juden, der in Amsterdam im Exil lebte, Julius Spier. Er wurde für Etty Hillesum ein enger Freund und zugleich ein geistlicher Lehrer. Unter seiner Anleitung las sie Jung, aber auch die Bibel, Augustin, Meister Eckhart, und, wie auch früher schon, viel Rilke. Aber sie begann auch ein Tagebuch zu schreiben. Zehn Hefte (von März 1941 bis Oktober 1942) sind erhalten geblieben. Sie geben Einblick in die geistliche Entwicklung einer jungen Frau im Zeichen der immer schlimmer werdenden Unterdrückung ihres Volkes, mit dem sie sich mehr und mehr verbunden fühlt. Als die ersten Deportationen der niederländischen Juden nach Auschwitz und anderen Konzentrationslagern einsetzen, liess sie sich als Helferin anstellen, zuerst in Amsterdam, und dann im Transitlager Westerbork. In ergreifenden Briefen an Freunde hat sie die alltägliche Not im Transitlager beschrieben. Nachdem die Helfer ihren Sonderstatus verloren hatten,

wurde sie selbst im September 1943, zusammen mit ihren Eltern und einem Bruder, nach Auschwitz deportiert. Vom Roten Kreuz wird der 30. November 1943 als Todesdatum angegeben. Ihr letztes Zeugnis ist eine Postkarte, die sie aus dem Zug warf und die man später auf den Gleisen fand.

### »Eine in meinen Leib eingegossene Geste«

Früh bereits in den Tagebüchern taucht die Ahnung auf, dass die Möglichkeit des Betens bestünde, obschon diese Möglichkeit zunächst nicht zur Wirklichkeit wird. In einem Eintrag vom 16. März 1941 notiert sie, wie sie auf der Terrasse, in der Frühlingssonne, eine neue Art Empfindung erlebt, in der sie nicht mehr versucht, alles zu beherrschen und zu durchdringen, sondern sich von Kräften füllen lässt, die sie glücklich macht. Diese Erfahrung nimmt plötzlich leibliche Gestalt an: »während ich dort an der Sonne sass, habe ich unbewusst den Kopf geneigt, wie um dieses neue Lebensgefühl noch besser zu empfinden«. Dieses unbewusste Neigen des Kopfes scheint die Assoziation des Betens zu stiften, denn im darauf folgenden Satz heisst es: »Und so spürte ich plötzlich tief in mir wie ein Mensch tosend auf die Knie fallen und sich dann beruhigen kann, das Gesicht in seinen gefalteten Händen.«<sup>4</sup>

Was Etty Hillesum hier als blosse Möglichkeit, niederkniend aus dem Tosen in die Ruhe zu kommen, erahnt, ohne es selbst zu können, wird im Laufe der Monate mehr und mehr stattfinden. So heisst es, kurz nachdem sie von ihrer Erzählung über das nicht niederkniende Mädchen gesprochen hatte, am 3. Dezember 1941: »Ich knie wieder auf der rauen Kokosmatte«, und diesmal verbindet sich damit auch gleich ein ausformuliertes Gebet: »O Herr, lass mich aufgehen in einem einzigen grossen und ungeteilten Gefühl. Lass mich die tausend kleinen alltäglichen Dinge mit Liebe verrichten, aber lass jede kleine Handlung immer mehr zu einer regelmässigen Haltung aus einem einzigen grossen, zentralen Gefühl der Bereitschaft und Liebe hervorgehen.«<sup>5</sup> Obschon sie manchmal von einem Einüben spricht, ist es eigentlich kein Erlernen im strengen Sinne, denn sie kommt spontan in diese Position des Niederknien, ohne es bewusst zu wollen. Das wird in einer Notiz vom 14. Dezember 1941 betont: »Gestern Abend, kurz bevor ich mich hinlegte, fand ich mich plötzlich auf den Knien mitten in diesem grossen Zimmer, zwischen den

<sup>4</sup> Les écrits d'Etty Hillesum, 63 (Übersetzung P. Bü.).

<sup>5</sup> Das denkende Herz der Baracke, 120.



Metallstühlen, auf dem Teppich mit hellen Tönen. Einfach so, ohne es gewollt zu haben. Zum Boden geneigt durch einen Willen, der stärker ist als meiner. Und vor einiger Zeit sagte ich mir noch: »Ich übe das Niederknien ein.«<sup>6</sup>

An Karfreitag 1942 kann sie dann von diesem Niederknien als einer für sie natürlich gewordenen Bewegung sprechen, die sie in ihrer zutiefst leiblichen Dimension thematisiert. »Die natürliche Bewegung, niederzuknien, geht manchmal durch meinen ganzen Leib«, und diese erste Formulierung wird gleich korrigiert, im Versuch, es noch besser zum Ausdruck zu bringen:

»Es ist als ob die Geste des Niederknien in meinem ganzen Leib modelliert wäre, ich spüre sie manchmal in meinem ganzen Leib. Manchmal, in Momenten tiefer Dankbarkeit, kommt mir ein unwiderstehliches Bedürfnis niederzuknien, den Kopf tief nach unten gesenkt, das Gesicht in den Händen. Es ist eine in meinen Leib eingegossene Geste, und die manchmal verwirklicht werden will. Und ich erinnere mich an »das Mädchen, das nicht wusste, wie niederknien«, und an die Rauheit der Kokosmatte im Badezimmer.«<sup>7</sup>

Im Rückblick auf »das Mädchen, das nicht knien konnte« wird hier die Geste des Niederknien als etwas wahrgenommen, das tief zum Leben gehört, hier als Moment der Dankbarkeit, aber an anderen Stellen auch in Momenten der Sorge, der Bedrängnis und der Not zum Vollzug kommend. Und zwar als eine leiblich erfahrene Wirklichkeit: eine in den Leib eingegossene, im Leib modellierte Geste, so dass dieses Niederknien als ein »unwiderstehliches Bedürfnis« erlebt wird. Das Beten scheint hier unlösbar mit der Verleiblichung des Niederknien verbunden zu sein, und dass die raue Kokosmatte des Badezimmers immer wieder erwähnt wird, zeugt von dieser Verleiblichung, vielleicht mit einem leichten Zug zum Asketischen. Das Badezimmer oder die Kammer dienen hier dem Abgesondertsein, denn das Niederknien ist etwas sehr Intimes. In derselben Notiz heisst es deshalb: »Beim Schreiben darüber doch das Gefühl einer gewissen Hemmung, wie wenn man das Intimste des Intimsten ansprechen würde. Viel mehr Scheue und Zurückhaltung, als wenn ich über mein Liebesleben sprechen würde. Aber was könnte es Intimeres geben als das Verhältnis der Menschen zu Gott?« Deshalb macht sie sich dann auch gleich lustig über ein Treffen der Oxford-Bewegung: »Und deshalb auch eine gewisse Abneigung gegenüber

<sup>6</sup> Les écrits d'Etty Hillesum, 265 (Übersetzung P. Bü.).

<sup>7</sup> Ebd., 451 [3.4.1942] (Übersetzung P. Bü.).

der Oxford-Versammlung vor einigen Tagen. Welcher Exhibitionismus! Wie wenn man mit Gott öffentlich Liebe machen würde!«<sup>8</sup>

Dass beim Niederknien der Kopf nach unten gesenkt wird, scheint nicht mit einer Demutsgeste verknüpft zu sein, obschon sie davon spricht, dass ein stärkerer Wille sie zum Boden neigt. Es bekommt eine andere symbolische Interpretation, mit Hilfe der Metapher des Brunnens: »In mir gibt es einen ganz tiefen Brunnen. Und darin ist Gott. Manchmal ist er für mich erreichbar. Aber oft liegen Steine und Geröll auf dem Brunnen und dann ist Gott begraben. Dann muss er wieder ausgegraben werden.«<sup>9</sup> Dieses Bild eines Grabens in ihr, in dem Gott zu finden ist, in dem er immer wieder ausgegraben werden muss, führt Etty Hillesum gleich zur Unterscheidung zwischen zwei Arten, das Beten auszurichten:

»Ich stelle mir vor, dass es Menschen gibt, die beim Beten die Augen zum Himmel erheben. Sie suchen Gott ausserhalb ihrer selbst. Es gibt auch andere, die den Kopf senken und in den Händen verbergen, ich glaube, diese Menschen suchen Gott in sich selbst.«

### »Hineinhorchen«

Dass Etty Hillesum zur zweiten Gruppe gehört, kommt leiblich dadurch zum Ausdruck, dass das Senken des Hauptes und das Verhüllen des Gesichts in den Händen auch immer zur Geste des Niederknienens gehören. Zugleich zeigt sich in vielen Tagebuchnotizen, dass es in der Tat darum geht, Gott in sich selbst zu suchen, in sich selbst auf ihn zu hören, ja sogar ihm in sich selbst Raum zu gewähren. »Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von dir in uns selbst zu retten, Gott. Und vielleicht können wir mithelfen, dich in den gequälten Herzen der anderen Menschen auferstehen zu lassen.«<sup>10</sup>

Diese Ausrichtung nach innen hin wird später in den Tagebüchern als ein »In sich ruhen« beschrieben: »Und hiermit ist mein Lebensgefühl wohl am vollkommensten ausgedrückt: Ich ruhe in mir selbst. Und jenes Selbst, das Allertiefste und Allerreichste in mir, in dem ich ruhe, nenne ich ›Gott‹.«<sup>11</sup> Doch ist dieses »Ruhen« nicht einfach Inaktivität, denn bereits in derselben Tagebuchnotiz

<sup>8</sup> Beide Zitate ebd. (Übersetzung P. Bü.).

<sup>9</sup> Das denkende Herz der Baracke, 81 [26.8.1941].

<sup>10</sup> Ebd., 224 [12.7.1942].

<sup>11</sup> Ebd., 262 [17.9.1942].

wechselt die Autorin von der Thematik des Ruhens zur Bewegung des Hineinhorchens. »Hineinhorchen«, dafür möchte ich einen guten holländischen Ausdruck finden. Eigentlich ist mein Leben ein unablässiges »Hineinhorchen« in mich selbst, in andere und in Gott.« Auch hier wird die Grundperspektive gleich umgekehrt, als ein Hineinhorchen Gottes: »Und wenn ich sage, dass ich »hineinhorche«, dann ist es eigentlich Gott, der in mich »hineinhorcht.« Und diese Umkehr wird folgendermassen korrigiert: »Das Wesentlichste und Tiefste in mir, das auf das Wesentlichste und Tiefste in dem anderen horcht. Gott zu Gott.«<sup>12</sup>

Dass dieses Hineinhorchen ebenfalls mit der leiblichen Gebetshaltung des Niederknien zu tun hat, zeigt folgende Notiz vom 31. Dezember 1941: »Und jetzt muss ich manchmal plötzlich niederknien, sogar in einer klaren Winternacht vor meinem Bett. Und *in mich hineinhören*. Mich leiten zu lassen, nicht von dem, was von aussen auf mich zukommt, sondern was innerlich in mir aufsteigt. Es ist erst ein Anfang. Ich weiss. Aber es ist kein zauderndes Beginnen mehr, es ist bereits gut fundiert.«<sup>13</sup>

Im Mai 1942, als die Bedrohung durch die Judenverfolgung massiv zunimmt, betrachtet sie das Gebet als einen Schutz, eine Wand, eine Zelle, in der sie immer wieder ein Gesammeltsein erfährt, das ihr erlaubt, gestärkt wieder in die Welt hinauszugehen:

»Die Bedrohung von aussen wird ständig grösser, der Terror wächst mit jedem Tag. Ich ziehe das Gebet wie eine dunkle, schützende Wand um mich hoch, ziehe mich in das Gebet zurück wie eine Klosterzelle und trete dann wieder hinaus, »gesammelter«, stärker und wieder gefasst. [...] Die innere Konzentration errichtet hohe Mauern um mich, in denen ich zu mir selbst zurückfinde, mich aus allen Verstreutheiten wieder zu einem Ganzen zusammenfüge. Und ich könnte mir vorstellen, dass Zeiten kommen, in denen ich tage- und nächtelang auf den Knien bleiben werde, bis ich endlich fühle, dass mich wieder Mauern umgeben, in deren Schutz ich nicht an mir selbst verzweifle, mich nicht verliere und zugrunde gehe.«<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Ebd., 263 (alle Zitate auf dieser Seite).

<sup>13</sup> Ebd., 133.

<sup>14</sup> Ebd., 154f [18.5.1942].

## »Das einzige menschenwürdige Verhalten«

Mitte Juli 1942 bekam Etty Hillesum beim Judenrat in Amsterdam eine Anstellung für administrative Aufgaben. Sie wird es dort nicht lange aushalten, bis sie dann Ende Juli als Sozialhelferin ins Transitlager Westerbork kommt. Die zweiwöchige Anstellung an der »Kulturellen Abteilung« nimmt sie zwar als Gelegenheit wahr, die Menschen kennen zu lernen. Es ist aber ein ständiger Rummel, mit einer Riesenmenge von Menschen, die mit ihren jeweiligen Anliegen kommen und ihre Privilegien geltend machen: »Sie hassen, sie sind in Bezug auf ihre eigene Person optimistisch verblendet, sie intrigieren und verteidigen ehrgeizig ihre Pöstchen, das Ganze ist ein riesiger Saustall, und es gibt Augenblicke, in denen ich meinen Kopf mutlos auf die Schreibmaschine legen und sagen möchte: Ich kann das nicht mehr aushalten.«<sup>15</sup>

In diesem Kontext wird ihr das Niederknien zu einer Art Protestzeichen gegen diesen »Saustall« des menschlichen Interessen- und Privilegienkampfes, der durch die deutsche Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung gestiftet wird, zu einem Zeichen der Ergebenheit:

»Als ich heute durch den übervollen Korridor ging, verspürte ich plötzlich den Drang, dort auf dem Steinboden, inmitten all der Menschen niederzuknien. Das einzige menschenwürdige Verhalten, das uns in dieser Zeit noch geblieben ist: das Knien vor Gott.«<sup>16</sup>

Diese Ergebenheit, die in diesem Niederknien zum Ausdruck kommt, die Bereitschaft, ein Massenschicksal auf sich zu nehmen, anstatt Privilegien herauszuholen, ist für sie nicht einfach eine Kapitulation. Immer wieder betont sie, dass sich damit auch eine ständige *moralische Entrüstung* verbindet. Deshalb kann sie die Aktivitäten, die sie zu vollbringen hat, sehr kritisch beurteilen. Und auch der Judenrat selbst, in seinem ambivalenten Mitmachen bei den Deportationen, wird scharf ins Gericht genommen: »Es ist wohl nie wiedergutzumachen, dass ein kleiner Teil der Juden mithilft, die überwiegende Mehrheit abzutransportieren. Die Geschichte wird später ihr Urteil darüber fällen.«<sup>17</sup>

Etty Hillesums Niederknien, das hier auch Züge eines politischen Engagements annimmt, hat sich nicht ritualisiert, denn es blieb ein

<sup>15</sup> Ebd., 240 [23.7.1942].

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., 250 [28.7.1942].



spontan eintretendes Verhalten, über das sie selber öfters staunte. Und später tritt es manchmal auch aus der Zurückgezogenheit des Badezimmers oder der Kammer heraus: So etwa im Transitlager Westerbork, wo es in äusserst schwieriger Leidsituation auch draussen, beim Stacheldraht, vor der weiten Heide, stattfinden kann. Mit Jopie, einem engen Freund unter den Mitarbeitern des Lagers, »unter dem grossen Sternenhimmel, auf der Heide sitzend«, geht es im Gespräch zunächst um Heimweh. »Ich habe kein Heimweh, ich bin doch zu Hause«, sagt Jopie. Diesen Satz aufnehmend, schreibt sie: »Daraus habe ich damals so viel gelernt. Man ist ›zu Hause‹. Unter dem Himmel ist man zu Hause. Auf jedem Fleck der Erde ist man zu Hause, wenn man alles mit sich trägt.«<sup>18</sup> Das Gespräch wurde dann intimer, aber Etty Hillesum sagt, sie brauchte zwei Abende, um ihm ihr Intimstes erzählen zu können: »Ja, weisst du, ich bin nachts aus meiner Baracke heraus. Es war so schön, weisst du. [...] und dann bin ich da niedergekniet, auf dieser weiten Heide.« Sie fügt hinzu: »Es verschlug ihm den Atem, er war still, schaute mich an und sagte: ›Wie schön bist du.«<sup>19</sup>

## Zum Abschluss

Das an unserem Institut angesiedelte SNF-Forschungsprojekt zum Thema Gebet fragt danach, wie in diesem »verliebliches Verstehen« geschieht. Kniend, den Kopf tief nach unten gesenkt, das Gesicht in den Händen: In dieser leiblichen Haltung hat Etty Hillesum ihre immer prekärer werdende Situation und die in ihr enthaltenen Herausforderungen zu verstehen versucht. »Prekär« darf hier im wörtlichen Sinn verstanden werden: Dieses Adjektiv kommt vom lateinischen »precarius«, das mit dem Substantiv »prex, precis« zu tun hat, das »Gebet, Bitte« heisst. Ein prekäres Wesen ist ein auf Gebet angewiesenes Wesen, das das Lebensnotwendige immer wieder erbeten muss.

Das gilt auch für Etty Hillesum, deren Tagebücher im Laufe der Monate immer mehr zu einem regelmässigen Gespräch mit Gott werden. Die Prekarität ihrer Existenz wird im Gebet Gott anvertraut, und das Niederknien wird zum leiblichen Ausdruck dieses Anvertrauens, das zur Quelle ihres Selbstverständnisses wird. Es schenkt

<sup>18</sup> Ebd., 268.

<sup>19</sup> Ebd. Die Schlussbemerkung zu Jopies Reaktion wurde aus der französischen Ausgabe übersetzt; in der deutschen Ausgabe wird die Szene abgekürzt mit »und habe ihm von Gott erzählt«!

Ruhen in sich selbst, Hineinhorchen, und deshalb auch Leben und Handeln in freier Verantwortung.

Wittgenstein fürchtete im Niederknien das Weichwerden. Etty Hillesum wurde im Niederknien immer mehr gestärkt. Sie hat sich dabei nicht aufgelöst, sondern vielmehr gesammelt, um sich wieder in die Welt zu begeben, um dort den Schwachen, Elenden beizustehen. Das prekäre Beten stiftet Kraft, den prekären Existenzen in der Not zu helfen.

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie, insbes. Hermeneutik und Fundamentaltheologie und Leiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

## »Hilf mir!«

### Das Gebet in Filmen des ungarischen Oscar-Preisträgers István Szabó

*Ingrid Glatz-Anderegg*

Spricht man von ehemals sozialistisch geprägten Ländern, denkt man oft auch an das Verschwinden der Religion. István Szabó, der ungarische Filmemacher und Oscar-Preisträger, zeigt in seinen Werken das Ringen in seinem Land zwischen der Anpassung an politisch diktierte Ideologien und dem Festhalten an traditionellen Werten der Religion auf. Richtet man beim Betrachten seiner Filme den Fokus auf das Gebet im Besonderen, erhält man den Eindruck, dass dieses zum Grundmenschlichen gehört und den religionsverdrängenden Mechanismen standhält. Am unverzichtbarsten scheint das Gebet in menschlichen Notsituationen. Der Film ist zwar kein Ort der Katechese. Der Blick auf die auditive und die visuelle Umsetzung des Gebets kann aber dennoch einen Hinweis auf ein Stück gelebter Religion geben. Die Zuschauerin erahnt in den Gesichtszügen der Protagonistinnen und Protagonisten, in deren Körperhaltung und Worten etwas vom Wirken, aber auch von den Grenzen des Gebets.

Es ist sicher für das Werk von István Szabó nicht von geringer Bedeutung, dass er einerseits einer jüdischen Familie entstammt und andererseits die frühen Kinderjahre – versteckt – in einem katholischen Waisenhaus verbrachte.<sup>1</sup> Dadurch wurde er schon früh vertraut mit jüdischem wie auch mit christlichem Gedankengut, den Ritualen und der Ikonographie dieser beiden Traditionen. So ist es kein Zufall, dass Szabó fast in jedem Film auf sensible Art ein oder zwei Szenen einbaut, die zeigen, wie Menschen versuchen Gott näher zu kommen. Häufig handelt es sich um Gebetsszenen. »Beten ist menschlich«<sup>2</sup>, diese Grundannahme findet sich nicht nur in der einschlägigen Fachliteratur. Dass das Gebet im Alltag der Filmfiguren von Szabós Filmen so selbstverständlich zum Leben gehört, kann ein Spiegel dafür sein, dass Menschen auch in religiös unterdrückten Situationen nicht aufhören, Gott zu suchen und im Gebet Kraft zu schöpfen.

<sup>1</sup> Z.B. <http://www.kinokultura.com/specials/7/ssi-szabo.shtml> 20.8.14.

<sup>2</sup> Robert Leuenberger, *Zeit in der Zeit. Über das Gebet*, Zürich 1988, 25.

## Bist du ein Gott der Leere? Der Film SÜSSE EMMA, LIEBE BÖBE (1992)<sup>3</sup>

Emma (Johanna Ter Steege) und Böbe (Eniko Börcsök), zwei Mädchen vom Lande, unterrichten Russisch in Budapest. Durch den politischen Umbruch Ende der 80er Jahre wird die russische Sprache als Pflichtfach gestrichen. Die Frauen verlieren ihr bescheidenes Einkommen. Emma geht putzen, Böbe lässt sich von deutschen Männern einladen. Schon seit vielen Jahren hat Emma ein Verhältnis mit einem verheirateten Mann: eine aussichtslose Liaison. Sie träumt immer wieder davon, nackt in einen unendlichen Abgrund zu stürzen. Emma und Böbe kämpfen um ihre Existenz. Böbe springt schliesslich verzweifelt aus dem Fenster. Emma aber ringt weiter. Ob ihr das Gebet dabei geholfen hat? Die Gewichtung der Gebetsszene in diesem Film legt die Bejahung der Frage nahe. Vor der Sequenz mit dem Tod ihrer Freundin wird Emma nämlich von einer alten kranken Frau aufgefordert, in die Kirche zu gehen und drei Ave Maria am Altar der heiligen Maria für sie zu beten. Emma erfüllt ihr den Wunsch, besucht die Kirche, betet jedoch nicht ein Ave Maria. Sie führt ein Zwiegespräch mit Gott. Die Sequenz endet mit dem Titel der nächstfolgenden: einer Flucht. Am Schluss des Films sehen wir Emma am Bahnhof als Zeitungsverkäuferin. Sie schreit voller Energie: »Heute«. Dies ist mehr als nur der Name der Zeitung. Es symbolisiert Emmas Flucht in die Gegenwart. In ihrer Mimik spiegeln sich Entschlossenheit und Stärke.

### Das Gebet

Die Gebetsszene bildet den Schlüssel zum letzten Viertel des Films. Die Kamera führt uns durch den Hauptgang einer grossen romanischen Kirche. Wir nähern uns in absoluter Stille dem Hauptaltar, der Maria gewidmet ist. Emma steht aufrecht davor. Mit leiser, trauriger Stimme beginnt sie zu beten: »Du hast Frau Vadkerti geholfen. Hilf auch mir.« Ein kurzer Bildschnitt lenkt den Blick zum Seitenaltar auf das Kreuz Jesu. Emma betet weiter: »Ich will nur, dass dieser Mann mich liebt. Ich weiss, er ist unglücklich.« Eine Nahaufnahme der Mutter Gottes mit dem Kind begleitet noch einige Worte des Gebets. Dann verharren wir Zuschauenden bei gedämpftem Licht und leichter Untersicht für zwei Minuten in der Intensität von Em-

<sup>3</sup> SÜSSE EMMA, LIEBE BÖBE (ÉDES EMMA, DRÁGA BÖBE). H 1992. 78 Min. Regie/Drehbuch: István Szabó. Kamera: Lajos Koltaj.



mas Gesichtszügen. In sich gekehrt mit offenen Augen, nach jedem Satz unterbrechend, betet sie: »Lass ihn mich ein wenig lieben. Dann fühle ich mich nicht so unnütz, wertlos. Ich fühle, es mangelt mir an etwas. Manchmal sehe ich diese Leere. Ich fürchte, dass ich in sie hinein falle. Es gibt nichts woran ich mich halten kann. Vakuum ... Das ist das Wort. Vakuum. Dasselbe Wort in Russisch und in Englisch.« Ein kurzes Lächeln huscht über ihr Gesicht. Dann werden die Gesichtszüge wieder ernst: »Nirgendwo gibt es mehr Liebe. Vielleicht auch nicht mehr in mir. Nur diese Leidenschaft der Liebe. Und ich habe keinen Glauben. Wie kann ich so leben? Der Mangel an Liebe. Der Mangel an Glaube. Kannst du ein Gott der Leere sein?« Emma richtet die Augen nach oben.

### Beten als verleblichtes Verstehen

»Während er betete, veränderte sich sein Gesicht« (Lk 9.29). Diese Beobachtung stammt nicht aus dem Kinozeitalter. So beschreibt der Autor des Lukasevangeliums den betenden Jesus. Die Filmästhetik bestätigt eine solche Wirkung des Betens auf den Menschen. Beten ist »ein Reden, das in hohem Masse mit Gemütsbewegungen in Tiefenschichten des Menschseins verbunden ist: als Klagen und Loben, Sichsorgens und Hoffen, Verzweifeln und Vertrauen, Selbstverurteilung und Danken, – ein Sprachvorgang, zu dem sich der Lebensvorgang je und je verdichtet.«<sup>4</sup> Dieses Verdichten erleben wir im Film noch intensiver, da eine begrenzte Zeit für die Beobachtung zur Verfügung steht. Die Bibel malt in Worten ein Bild von der Wirkung des Gebets, der Film zeigt es visuell: Beten geht – entgegen der Meinung von Ebeling<sup>5</sup> – weit über das Sprachliche hinaus. Die Darstellung der betenden Emma zeigt die leibliche Dimension deutlich: Ihre Emotionen in den Gesichtszügen, ihre Mundbewegungen, der nach innen und aussen gerichtete Blick, dies alles verrät eine Intensivität hin zur transzendenten Macht. Ihre Augen sind nicht auf die Mittlerfiguren Maria oder Jesus gerichtet. Vielmehr erhält man den Eindruck, dass Emma im inbrünstigen Zwiegespräch mit einem unsichtbaren Gegenüber in Kontakt steht. Es gelingt der Protagonistin, den Eindruck zu erwecken, dass dieses Gebet weit mehr als ein Selbstgespräch darstellt.

Das naturwissenschaftliche Weltbild der Moderne wirft unter Theologen und Philosophen immer wieder Fragen nach dem Personsein Gottes auf, somit nach dem persönlichen Gegenüber im

<sup>4</sup> Gerhard Ebeling, *Das Gebet*, in: Ders., *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 407.

<sup>5</sup> Ebd., 423.

Gebet. Die Ansichten darüber sind breit gefächert. Für Paul Tillich etwa wird Gott im Gebet gedacht als »beseelter Grund allen Lebens, der den Menschen »angeht« aus der Tiefe des Seins: Als das »Gegenüber« einer im Menschen selbst zu erfahrenden letzten Instanz.«<sup>6</sup> Für Walter Bernet kann Beten nur verstanden werden »als Einübung transzendentaler Reflexion von Erfahrungen.«<sup>7</sup> Feuerbach wiederum definiert das Gebet als »Dialog mit dem eigenen Herzen.«<sup>8</sup> Und Kant nennt es ein »Reden mit sich selbst.«<sup>9</sup> Anders argumentiert Leuenberger: Nach ihm ist das christliche Gebet entscheidend geleitet durch das Bildmaterial der Bibel.<sup>10</sup> Dieses basiert auf Erzählungen von Offenbarungen, wie sie Mose, den Propheten und andern widerfahren sind. Zwar sind dies nicht historische Auskünfte, sondern Bilder des Glaubens. Und vom Zeugnis des Glaubens sei das christliche Gebet nicht zu trennen.<sup>11</sup> Mit Leuenberger teile ich die Meinung, dass Beten »gelebter Glaube« ist. Das Gebet gehört zu den Anfängen des Glaubenslebens eines Menschen. Oft erlebt ein Mensch in frühen Jahren das Zwiegespräch mit Gott durch seine Eltern – etwa am Abend im Bett oder bei Tisch. Die Fähigkeit zu glauben wie auch zu beten, verdankt man meist andern Menschen – häufig der eigenen Familie.<sup>12</sup> Dies war sicher für die Menschen in Ungarn zu sozialistischen Zeiten von wesentlicher Bedeutung, da die Kirchen auf ein Minimum reduziert wurden.<sup>13</sup> Dadurch, dass Väter, Mütter, Grosseltern, Onkel und Tanten mit ihren Kindern beteten, vermittelten sie ein Fundament des Glaubens und gleichzeitig ein Gefühl der Geborgenheit in der Gemeinschaft. Dies bringt auch die Protagonistin des Films, Emma, zum Ausdruck, als sie im Auftrag der alten Frau die Kirche betritt.

Das Gebet erfasst den ganzen Menschen. Seele, Geist und Körper werden einbezogen. Auf diese Weise wird schon in der Bibel die leibliche Auswirkung des Gebets beschrieben. Damit tut sich das Christentum etwas weniger schwer als mit dem leiblichen Ausdruck

<sup>6</sup> Leuenberger, *Zeit in der Zeit*, 67.

<sup>7</sup> Ebd., 68.

<sup>8</sup> Vgl. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I – Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1987, 214.

<sup>9</sup> Jean-Louis Chretien, *The wounded word. The phenomenology of prayer*, 2000, 151: <http://tinyurl.com/lbkzfy>, Kant: (A man praying speaks) »within and really with himself« (01.09.2014).

<sup>10</sup> Leuenberger, *Zeit in der Zeit*, 80.

<sup>11</sup> Ebd., 81.

<sup>12</sup> Ebd., 20.

<sup>13</sup> Miklós Tomka, *Religiöser Wandel in Ungarn. Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus*, Forum Weltkirche, Bd. 12, Ostfildern 2010, 15.

des Gebets an und für sich. Vor allem wir Reformierte stehen zum Beispiel Gebetsgesten eher kritisch gegenüber. Ganz anders scheinen dies freikirchlich geprägte Menschen zu empfinden. Ihre Liturgie räumt dem leiblichen Ausdruck sehr viel Raum ein. Aber nicht erst heute scheinen sich da die Meinungen zu teilen. Im Mittelalter zum Beispiel nimmt der Ordensgründer Dominikus (1170–1221) das Thema auf und lehrt seine Brüder, »ganzheitlich« zu beten.<sup>14</sup> Ein Text, der vor 1280 entstanden ist, trägt die Überschrift: »Wie der heilige Dominikus leiblich betete«.<sup>15</sup> Die Beschreibung wurde schon damals mit Bildern versehen. Der Inhalt und die Bilder stellen Dominikus in verschiedenen Körperhaltungen beim Gebet dar. Für ihn war das Gebet der »verleiblichte Glaube«<sup>16</sup>. Auf diese Weise gelangte er mit Leib und Seele zu Gott. Gerade so erlebte Dominikus seine Beziehung zum Allmächtigen.

Damit steht der Mönch in enger biblischer Tradition. In biblischen Texten, die die Gottesbeziehung des Menschen thematisieren, findet fast immer eine Sprache Verwendung, die die Leibhaftigkeit des Beters und seines Betens betont: Nicht einfach »ich bete zum Herrn«, sondern: »ich hebe meine Augen auf zu ihm« (Ps 121,1); nicht nur »ich hörte auf dein Wort«, sondern: »ich verschlang es« (Jer 15,16) und »es war süß wie Honig in meinem Mund« (Off 10,9f.). Wenn der Beter Gott auffordert: »Erprobe meine Gedanken«, so wird eine solche Aufforderung sofort konkretisiert durch den Hinweis auf das sprichwörtliche »Herz« und die sprichwörtlichen »Nieren«, die es zu durchforschen gilt (Ps 7,10; 26,2; Jer 17,10).<sup>17</sup>

Eine entsprechende Leiblichkeit des Gebets errahnen wir auch im Film: Emma steht still vor dem Altar. Wir sehen nicht, ob sie die Hände faltet. Ebenso wenig erblicken wir ihren Körper. Aber der Ausdruck ihres Gesichts verrät, dass sie mit mehr als nur mit ihrem Verstand in die Beziehung zu ihrem Gegenüber tritt. Als Zuschauer erhält man den Eindruck, dass Emma sprichwörtlich mit »Herz und Nieren« fühlt, was sie spricht.

<sup>14</sup> Vladimir Koudelka, Beten mit Geist Leib und Seele. Die Gebetshaltungen des Heiligen Dominikus: [http://www.kloster-mariazuflucht.ch/besinnung/gebets-haltungen\\_h\\_dominikus.htm](http://www.kloster-mariazuflucht.ch/besinnung/gebets-haltungen_h_dominikus.htm) (20.8.14).

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Joachim Negel, »Und das Fleisch ist Wort geworden ...«. Liturgie und Leiblichkeit in phänomenologisch-theologischer Perspektive. Vortrag an der Tagung »Gebet als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets«, veranstaltet vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich, 12./13. Juni 2014: <http://www.uni-marburg.de/hosting/ks/personal/negel/vortrag-zuerich-2.pdf>, S. 1.



## Gebet als Sprachgeschehen

Der Anteil der Sprache am Gebet ist kaum zu leugnen. Ebeling weist darauf hin, dass das Phänomen des Gebets mit der Gotteslehre eng verknotet ist.<sup>18</sup> »Gesprochene Sprache verdankt sich stets bereits zugesprochener Sprache und erwartet ein Vernehmen ... Das Befremdende am Gebet ist nun das völlige Absehen von einem menschlichen Gesprächspartner. Auch wenn mehrere miteinander beten, reden sie darin doch nicht zueinander.«<sup>19</sup> Dieses Gefühl von »miteinander« aber nicht »zueinander« mag gerade für Menschen in politisch bedrängten Zeiten eine Trosthandlung sein. Das gemeinsame Vertrauen auf die Macht Gottes mag das einzige sein, was vielen Menschen in Ungarn noch Halt geboten hat. Der Film von Szabó beschreibt, dass das alte politische System vor der Wende keine Sicherheit mehr gewährte, das neue jedoch ebenfalls keine Stütze bot. Die religiösen Gemeinschaften, der Glaube und das Gebet scheinen einen grossen Teil der Bevölkerung getragen zu haben.<sup>20</sup> So bezeugt der renommierte Religionssoziologe Miklós Tomka im Jahr 2010: »Die menschenverachtenden und gesellschaftsschädigenden Manipulationen des kommunistischen Systems haben das religiöse Leben und die Kirche beeinträchtigt. Trotz der Verluste in Sachen Gläubigkeit und Kirchenleben sind die christliche Gemeinschaft und ihre Kirche mächtige Gegenpole zum Totalitarismus gewesen, bisweilen die stärkste Kraft, welche den Kommunismus relativieren konnte.«<sup>21</sup>

## Weit weg und doch so nah

Der Film SÜSSE EMMA, LIEBE BÖBE konstatiert aber auch Widersprüche im Glauben. Sie kommen im Beten besonders deutlich in der Formulierung »Mangel an Liebe«, »Mangel an Glaube« bei gleichzeitiger intensivster Anrufung Gottes zum Ausdruck. Das Sprachgeschehen ist auf ein Gegenüber gerichtet, bei dem einerseits Hilfe erwartet wird. Auf der andern Seite klagt Emma über fehlenden Glauben. Durch ihr Sprechen mit Gott wird sie sich erst konkret bewusst, was ihr fehlt: Liebe und Glaube. Gleichzeitig erkennt sie in diesem Fehlen auch Gott: einen Gott der Leere. Der Ausdruck scheint mir interessant. Emma konstatiert nicht einen leeren Gott, sondern einen Gott der Leere. Diese Worte stehen im Gegensatz

<sup>18</sup> Vgl. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I – Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, 201.

<sup>19</sup> Ebd., 201.

<sup>20</sup> Tomka, Religiöser Wandel in Ungarn, 17.

<sup>21</sup> Ebd., 15.



zum johanneischen Jesus, der von einem Gott der Fülle spricht: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.« (Joh 10,10) Das ist zweifellos ein tröstendes Wort, das der Autor des Johannesevangeliums Jesus in den Mund legt. Dieses Leben, meint ein erfülltes, befreites Leben hier im Diesseits genauso wie die Gewissheit, dass unser Leben seine Fortführung und Vollendung in der Ewigkeit Gottes findet. Es mag aber sein, dass es in gewissen Momenten, in denen wir Entbehrung aushalten müssen, ein grosser Trost ist zu fühlen, dass Gott auch in der Leere mit uns ist! So scheint es der Protagonistin im Film zu gehen. Die Kamera fokussiert zwei Minuten lang Emmas Gesicht – weg vom Marienbild oder dem leidenden Christus. Als Zuschauerin wird man in die Intensität dieses Augenblicks hineingezogen. Es gelingt dem Regisseur sowie der Schauspielerin auszudrücken, was Ebeling als »von innerster Lebendigkeit durchwirkte Passivität«<sup>22</sup> bezeichnet. »Diese von innerster Lebendigkeit durchwirkte Passivität belebt ihrerseits das Denken und Tun und wird zuweilen auch umgekehrt von der Lebendigkeit des Denkens und Tuns gefördert.«<sup>23</sup> So lässt der Regisseur seine Protagonistin nach dem Gebet weiterschreiten, hinaus aus ihrer Ver zweiflung hin zum kräftigen Ruf als Zeitungsverkäuferin: »Heute«.

## Dein Reich komme. Der Film HANUSSEN (1988)<sup>24</sup>

Eric Jan Hanussen, alias Klaus Schneider (Klaus Maria Brandauer), zieht sich während des Ersten Weltkriegs eine Kopfverletzung zu. Der Arzt im Lazarett entdeckt die hellseherischen Fähigkeiten seines Patienten. Nach dem Krieg nimmt Schneider den Künstlernamen Eric Jan Hanussen an. Als er in Wien den Untergang eines Ozeandampfers voraussagt, wird er über Nacht berühmt. Aber mit seiner Prophezeiung, dass die NSDAP 1933 die Wahl gewinnen und Adolf Hitlers Reichskanzler würde, macht er sich ungewollt zum Propheten der Nazis. Dass er auch den Reichstagsbrand voraussagt, passt dann allerdings nicht in deren Konzept. Sie räumen Hanussen aus dem Weg.

<sup>22</sup> Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I – Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, 200.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> HANUSSEN. H/BRD/A 1988. 109 Min. Regie: István Szabó. Drehbuch: István Szabó, Péter Dobai. Kamera: Lajos Koltaj.

## Die Kraft des Gebets

Die ersten drei Minuten des Films führen uns in einen Schützengraben. Aus grosser Distanz, kaum zu erkennen, kauern sich Soldaten hinter einem Schutzwall aus aufgeschichteten Sandsäcken. Zwischen bedrohlichen Musikklangen und Vogelgezwitscher flüstert eine Stimme angstvoll mehrmals hintereinander »Vater unser, der du bist im Himmel ... (Murmeln) ... gib uns unser täglich Brot und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Amen.« Nach einer Grossaufnahme des betenden Soldaten folgt die Kamera entlang der Reihe Soldaten und zeigt ihre verspannten Gesichter. Es herrscht Ruhe vor dem Sturm. Ein Einsatzbefehl zerreisst die Stille. Die Soldaten rennen los. Die meisten von ihnen sinken von Schüssen getroffen auf dem Schlachtfeld mitten in einem kleinen Friedhof nieder. Die tödlichen Schüsse kommen ausgerechnet aus der Kapelle. Unmittelbar darauf herrscht Totenstille. Doch nun erhebt sich in einer Naheinstellung das blutüberströmte Gesicht des wiederum betenden Soldaten aus dem Trümmerfeld. Den Blick nach oben gerichtet, zu einer Christusfigur ohne Arme an einem Kreuz, bittet er mit zitternder Stimme: »Hilf mir! – Hilf mir!« Dass sein Gebet Gehör gefunden hat, vermittelt die nächste Einstellung: Er befindet sich in einem Lazarett. In Zukunft handelt er als Wahrsager wie ein biblischer Prophet. Fast könnte man ihn als Arme Jesu deuten.

Interessant scheint mir ein Blick ins Textheft des Films. Da steht nach dem Aufschrei Schneiders: »Help me!« der resignierte Satz »There is no God«. Davon ist aber im Film nichts zu sehen oder zu hören. Es lässt sich vermuten, dass der Schauspieler, Klaus Maria Brandauer, in seiner Gebetshaltung zu Jesus/Gott schreiend, nicht so schnell ins Gefühl der Gottlosigkeit wechseln konnte. Die Aussage hätte vermutlich für den Zuschauer das durch und durch authentische, leibliche Bittgebet auch unglaublich gemacht.

Dennoch gelingt es dem Regisseur zu zeigen, wie durch den Krieg Werte zerfallen. Selbst die Gebäude sind ihrer ursprünglichen Funktion beraubt. Ausgerechnet aus der Kapelle wird geschossen. Das Gebet aber hält Stand und gibt Menschen Hoffnung. Szabó äussert sich in einem Interview dazu:

»Szabó: ... Es ist kein Zufall, dass in jedem meiner Filme ein oder zwei Szenen sind, in denen diese Charaktere versuchen, Gott näher zu kommen. Es sind Menschen, die mit sich selber Probleme haben und nach einer Lösung suchen.

Theiss: Aber der Besuch in der Kirche scheint ihnen nicht zu helfen ...

Szabó: Doch, sie bekommen ein wenig Kraft.«<sup>25</sup>

Szabó suggeriert auch in diesem Film – wie bereits bei SÜSSE EMMA, LIEBE BÖBE – dass der Glaube und das Gebet helfen zu überleben.

»Beten kann nur der Mensch, der weiss, dass sich sein Leben nicht von selbst versteht ...«. <sup>26</sup> Nirgends wird das wohl einem Menschen so bewusst, wie wenn er kurz vor einer Schlacht steht wie die Soldaten im Film. Bodenlose Angst spricht aus ihren Gesichtern. In diese Todesangst spricht der Protagonist, Klaus Schneider (später Hanussen), das »Unser Vater«. Dies erinnert mich an Erlebnisse als Seelsorgerin am Spitalbett. Wenn alle Kräfte des Kranken versagen, die Wahrnehmung und Ausdruckskraft nur noch eingeschränkt möglich sind, so ermöglicht häufig das Einstimmen ins »Unser Vater« seitens der Pfarrerin eine Entspannung beim Patienten. Ein frei formuliertes Gebet wird vom Kranken in dieser Situation unter Umständen nicht mehr verstanden. Die Worte des »Unser Vaters« aber sind christlich sozialisierten Menschen seit ihrer Kindheit vertraut. Sie assoziieren Familie wie auch Gemeinschaft mit Menschen, mit der Kirche und damit mit Gott. Dieses Gebet scheint Menschen nicht nur vom Verstand her sondern »leiblich« zu erfassen genau im Sinn, wie Karin Johne ihre Gebetserfahrungen beschreibt: »Indem ich mich dem Strom des Betens anvertraue, vertraue ich mich dem vorüberziehenden Strom des Erlebens an, der an mir in diesen Bildern mit ihren gewachsenen Erlebens- und Erfahrungsdimensionen vorüberzieht und durch mich hindurchströmt. Ich nehme auf und lasse wieder los ...«. <sup>27</sup>

Der Schauspieler scheint in seiner Rolle – vermutlich auch persönlich – ein Stück Heimat in den Worten des »Unser Vaters« zu

<sup>25</sup> Sandra Theiss, *Taking sides: der Filmregisseur István Szabó*, Mainz 2003, 334.

<sup>26</sup> Leuenberger, *Zeit in der Zeit*, 44.

<sup>27</sup> Karin Johne, *Wortgebet und Schweigegebet. Einige persönliche Gedanken und Erfahrungen*, Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 98, Münsterschwarzach 1996, 78.

finden. Dadurch kann er seinen Ängsten durchs Beten überzeugend Raum geben und loslassen. Wo die eigenen Worte versagen, kann das verinnerlichte Gebet helfen.

### Das »Unser Vater« – Schlüssel zur Hoffnung

Im »Unser Vater« bittet Schneider um das Reich Gottes. Wie dies aussehen wird, mag für einen Menschen im Schützengraben nur schwer vorstellbar sein. Aber er fühlt vermutlich bewusst oder unbewusst, dass es nicht um eine Überwelt geht, sondern um die Welt in der er lebt, nicht in den Himmeln sondern hier auf Erden.<sup>28</sup> Jesus sprach in dem Gebet, das er seinen Jüngern weitergegeben hat, von einem Reich, das den Menschen bereits zu Lebzeiten zugänglich und verfügbar ist. »Die Welt soll verwandelt werden – und dabei darf kein Bereich ausgenommen sein.«<sup>29</sup> Weder der geistliche noch der körperliche. »In der jüdischen und christlichen Tradition ist der Mensch immer ein Ganzes ...«<sup>30</sup> Im »Unser Vater« wird dies ausgedrückt mit den Begriffen »Brot«, »Vergebung« und »Bewahrung«. Schon bei der ersten Bitte geht es um mehr als um die tägliche Nahrung. Was das tägliche Brot alles sein kann, wird z.B. von Martin Luther beschrieben: »Alles, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuhe, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, ... Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.«<sup>31</sup> Wenn István Szabó seinen Protagonisten gerade diese Bitte deutlich sprechen lässt, mag dahinter auch sein eigens Bedürfnis nach »dem täglichen Brot« stehen – nämlich ein Leben in Freiheit und Frieden. Szabó lebt in einem Land, in dem alle paar Jahre das Regime gewechselt hat. Und jedes hat versucht, die Menschen in eine bestimmte Richtung zu lenken. »Sie wollten in unser Bett, unser Badezimmer, unser Badewasser – sie wollten unser ganzes Leben beeinflussen. Viele von uns – auch ich – haben das Gefühl, dass die Politik unser Leben kaputt gemacht hat.«<sup>32</sup> Die lang ersehnte Ruhe im Land ist bis heute nicht eingekehrt. Die Bitte vieler Menschen nach dem »täglichen Brot«

<sup>28</sup> Gerhard Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg 2010, 115.

<sup>29</sup> Ebd., 116.

<sup>30</sup> Bühler u.a., *Rede und Antwort stehen. Glauben nach dem Unservater*, Zürich 2014, 122.

<sup>31</sup> M. Luther, *Kleiner Katechismus*, in: BSLK, 514.

<sup>32</sup> Theiss, *Taking sides: der Filmregisseur István Szabó*, 347.



wird von der Regierung mit Füßen getreten. Darunter leiden besonders auch Kunstschaffende, wie die Filmemacher.<sup>33</sup>

## Ein gut gebautes Boot. Der Film SUNSHINE – Ein Hauch voll Sonnenschein (1999)<sup>34</sup>

Die Zuschauenden tauchen in das Leben einer ungarischen jüdischen Familie über drei Generationen ein. Bei der Explosion seiner kleinen Brennerei in einem ungarischen Dorf kommt Aaron Sonnenschein Ende 19. Jahrhundert ums Leben. Sein Sohn Emmanuel (David de Keyser), die Mutter Josefa (Kathleen Gati) und die Ehefrau Rose (Miriam Margolyes) ziehen danach nach Budapest. Mit Hilfe eines Rezeptbuchs aus der zerstörten Brennerei seines Vaters baut Emmanuel ein erfolgreiches Familienunternehmen auf. Er produziert und vertreibt den Kräuterlikör »Sonnenschein«, der sich als wahre Goldgrube entpuppt. Der Wohlstand der Familie steigt. Sie zählt nun zum Grossbürgertum, aber ihre jüdische Herkunft grenzt sie von den anderen aus. Die Namensänderung und die Bekehrung zum christlichen Glauben werden unumgänglich. Nach dem Krieg sucht jedoch der jüngste Nachkomme, Ivan (Ralph Fiennes), seine eigentlichen Wurzeln.

Kurz vor Ende des Films stösst Ivan beim Räumen des Hauses auf einen Brief seines Grossvaters. Er liest in direkter Rede in die Kamera: »... Gib niemals deine Religion auf. Nicht Gottes wegen – Gott ist gegenwärtig in allen Religionen. Aber wenn dein Leben ein einziger Kampf um Anerkennung wird, wirst du nie glücklich werden. Die Religion mag vielleicht nicht vollkommen sein, aber sie ist ein gut gebautes Boot. Es kann sich im Gleichgewicht halten und dich ans andere Ufer bringen ...« Durch diese Weise der Inszenierung erreicht Szabó, dass nicht nur Ivan sondern ebenso die Zuschauenden unmittelbar angesprochen werden. Im Licht dieser »Mission« kann die Gebetsszene innerhalb des Films gedeutet werden.

<sup>33</sup> Z.B. Budgets werden gestrichen, Regisseure an der Arbeit gehindert, zwei Filme, in denen die Situation der Minderheit kritisch dargestellt wird, durften auf einem Filmfestival 2014 nicht gezeigt werden – angeblich wegen nahender Kommunalwahlen: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ungarn-filmfestival-cinefest-streicht-kritische-filme-ueber-roma-a-984803.html> (06.08.2014).

<sup>34</sup> SUNSHINE – EIN HAUCH VON SONNENSCHN (THE TASTE OF SUNSHINE). H/A/CAN/D 1999. 181 Min. Regie/Drehbuch: István Szabó. Kamera: Lajos Koltaj.

## Das jüdische Tischgebet

Ignaz ist vom Studium zurück nach Hause gekehrt. Der Vater empfängt ihn voller Stolz beim Ankommen mit der Kutsche vor dem Haus. Die nächste Einstellung führt uns mitten in die Sabbatfeier, den *Kiddusch*<sup>35</sup>, am Familientisch: Aus dem Off vernehmen wir die Stimme des Vaters auf Hebräisch den Segen über das Brot sprechen. Noch sehen wir erst die mit hebräischen Buchstaben bestickte Decke, welche die beiden Sabbatbrote bedeckt. Der Hausherr (zuerst sind nur seine Hände sichtbar) deckt die Brote auf, nimmt eines davon, schneidet ein Stück ab. Er tunkt es in das Salz, das auf dem feierlich gedeckten Tisch in einem Schälchen liegt. Das erste Stück Brot steckt er in seinen Mund. Dann bricht er für seine Frau, die Söhne und die Tochter Stück um Stück ab und reicht es ihnen reihum, damit auch sie es segnen und davon essen. Zwei Kerzenleuchter, das gedämpfte Licht von der Decke, die feierlich gekleideten Personen, alles erweckt den Eindruck von Harmonie und Einheit. Die Zimmeruhr schlägt. Der Vater bittet um den Segen für seinen zurückgekehrten Sohn. Er dankt Gott für ihn, erinnert an den verstorbenen Grossvater und dankt für sein Vermächtnis sowie für den Erfolg des Familienunternehmens. Ein kurzes Gespräch über einen Traum vom Verlust des Rezeptbuches und einer Welle, die über die Familie hereinschwappt, unterbricht das Gebet. Dann erhebt der Vater das Glas, summt eine Melodie<sup>36</sup>, alle stimmen ein, und die Mutter betet: »Bitte, lieber Gott, mögen wir auch in Zukunft immer singen.«

## Gemeinsames Beten und Rituale

»Denn was hat es mit den gemeinsamen Gebeten vieler, mit ihren Gesängen, mit ihren Bräuchen auf sich?« fragt Weinreb in seinem kleinen Bändchen übers Beten.<sup>37</sup> Beten in der Gemeinschaft und vorgeschriebene Gebete, wie wir sie auch vom *Kiddusch* oder vom christlichen Abendmahl kennen, haben für Weinreb zu tun mit »dem Bezug zum Leben in der Vergangenheit.«<sup>38</sup> Und dieses wiederum ist verbunden mit den Fragen des ewigen Seins. Schon die sehr alte Gebetsform der Psalmen gründet auf diesem Bedürfnis, aus

<sup>35</sup> Erich Spier, *Der Sabbat*. 3., durchges. u. erg. Aufl., Berlin 2005, 87.

<sup>36</sup> Ebd., 88: »Traditionell singt man während der Mahlzeit *šemirot*, eigens für den Sabbat gedichtete und vertonte Tischgesänge.«

<sup>37</sup> Friedrich Weinreb, *Was ist beten: Lebenspraxis als Gebet*, hg. v. Christian Schneider, Zürich 1985, 52.

<sup>38</sup> Ebd., 53.

Erfahrungen der Vergangenheit, Hoffnung für die Gegenwart und die Zukunft zu schöpfen. In dieser Weise beten wir in Dankpsalmen (z.B. Ps 30, Ps 116), wie auch in Klagepsalmen (z.B. Ps 22, Ps 77, Ps 143) mit. Darin liegt das Vertrauen auf Gottes rettendes Eingreifen.

Psalm 77

Gottes Weg mit seinem Volk

1 [Für den Chormeister. Nach Jedutun. Ein Psalm Asafs.]

2 Ich rufe zu Gott, ich schreie, ich rufe zu Gott, bis er mich hört.

3 Am Tag meiner Not suche ich den Herrn; unablässig erhebe ich nachts meine Hände, meine Seele lässt sich nicht trösten.

4 Denke ich an Gott, muss ich seufzen; sinne ich nach, dann will mein Geist verzagen. [Sela]

5 Du lässt mich nicht mehr schlafen; ich bin voll Unruhe und kann nicht reden.

6 Ich sinne nach über die Tage von einst, ich will denken an längst vergangene Jahre.

7 Mein Herz grübelt bei Nacht, ich sinne nach, es forscht mein Geist.

8 Wird der Herr mich denn auf ewig verstossen und mir niemals mehr gnädig sein?

9 Hat seine Huld für immer ein Ende, ist seine Verheißung aufgehoben für alle Zeiten?

10 Hat Gott seine Gnade vergessen, im Zorn sein Erbarmen verschlossen? [Sela]

11 Da sagte ich mir: «Das ist mein Schmerz, dass die Rechte des Höchsten so anders handelt.»

12 Ich denke an die Taten des Herrn, ich will denken an deine früheren Wunder.

13 Ich erwäge all deine Werke und will nachsinnen über deine Taten.

14 Gott, dein Weg ist heilig. Wo ist ein Gott, so gross wie unser Gott?

15 Du allein bist der Gott, der Wunder tut, du hast deine Macht den Völkern kundgetan.

16 Du hast mit starkem Arm dein Volk erlöst, die Kinder Jakobs und Josefs. [Sela]

17 Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser sahen dich und bebten. Die Tiefen des Meeres tobten.

18 Die Wolken gossen ihr Wasser aus, das Gewölk ließ die Stimme dröhnen, auch deine Pfeile flogen dahin.

19 Dröhnend rollte dein Donner, Blitze erhellten den Erdkreis,  
die Erde bebte und wankte.  
20 Durch das Meer ging dein Weg, dein Pfad durch gewaltige  
Wasser, doch niemand sah deine Spuren.  
21 Du führtest dein Volk wie eine Herde durch die Hand von  
Mose und Aaron.

So wie im Psalm 77 verbindet das Sabbatgebet Vergangenheit und Gegenwart des Betenden. Es ist eine verleblichte Erinnerungsform für die Gemeinschaft wie für den Einzelnen.

### Das Gebet als Zeichen der Verbundenheit und des Dankes

Hatten wir es in den Filmen SÜSSE EMMA, LIEBE BÖBE und HANUSSEN mit dem Gebet im Zusammenhang mit menschlichen Ängsten, nämlich mit der Angst vor innerer Leere und der Todesangst zu tun, so begegnet uns im dritten Film das Gebet als Ausdruck des Dankes und der Verbundenheit mit der Familie. Das gebrochene Brot ist ein leibliches Zeichen von Hingabe und Einheit.

Das Brotbrechen, verbunden mit einem Segensgebet durch den Ranghöchsten zu Beginn einer Mahlzeit, ist im Orient ein allgemein bekanntes Ritual.<sup>39</sup> Das von diesem Bauch abgeleitete christliche Abendmahl steht ebenfalls in der Mahltradition, die in andern Völkern und Kulturen um Israel bekannt war.<sup>40</sup> Das Brechen und Teilen des Brotes ist dabei gemeinschaftsbildend und segensstiftend. Wer von dem Brot bekommen hat, nimmt Anteil am Segen, gehört also gewissermaßen in die Segengemeinschaft.<sup>41</sup> Mit dem Sabbatgebet zeigt uns Szabó ein Stück gelebte Religion. Der *Kiddush* ist ein Aspekt des leiblichen Gebets. Es verbindet die Familie sowie jedes einzelne Familienmitglied mit Gott in körperlicher, seelischer und geistiger Dimension. Es verbindet die einzelnen Betenden mit der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart.

### Film und Gebet

István Szabó macht keine religiösen Filme. Aber er versteht es, sowohl ästhetisch wie auch inhaltlich Religion als menschliche Grundlage sichtbar werden zu lassen. Das Gebet spielt dabei eine

<sup>39</sup> Hubertus Halbfas, *Das Christentum*, Düsseldorf 2004, 433.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.



wesentliche Rolle. Der Regisseur wie auch die Schauspieler bleiben nicht bei einer plakativen Gebetspraxis stehen. Sie räumen dem Suchen, Zweifeln und Fragen immer wieder Platz ein. Der Widersinn des Leidens erhält Raum wie das Nichtverstehen seiner selbst und die Unbegreiflichkeit Gottes.

Als Kinogänger sind wir manchmal ins Gespräch mit Gott einbezogen, manchmal bleiben wir Beobachtende. Dies mag mit der eigenen Stimmung und Religiosität einhergehen.

Religion und Gebet im Kino zu begegnen heisst nicht, eine Antwort serviert zu bekommen. Vielmehr erhalten wir Denkanstösse, uns mit religiös relevanten Fragen auseinanderzusetzen.

— Ingrid Glatz-Anderegg ist Pfarrerin in der Reformierten Kirchgemeinde Aarwangen und schreibt eine Dissertation zum Thema »Theologie und Film. Das Menschenbild in den Filmen des Oscar-Preisträgers István Szabó«.

# »I'm down on my knees«: Körper im Gebet

## Ein Essay

Natalie Fritz / Anna-Katharina Höpflinger

»Life is a mystery  
Everyone must stand alone  
I hear you call my name  
And it feels like home.«<sup>1</sup>

Mit diesen Zeilen aus dem Lied »Like a Prayer« verweist die US-amerikanische »Queen of Pop«, Madonna (eine der erfolgreichsten populären Musikerinnen unserer Zeit) auf die Orientierungslosigkeit in einer zunehmend unübersichtlichen Welt und liefert auch gleich eine Lösung: Das Gebet als Zeichen einer körperlichen und geistigen Hinwendung zu einer Gottheit vermittelt laut Madonna Geborgenheit und Sicherheit.



Abbildung 1: Madonna kniet vor einem schwarzen Heiligen  
(Like a Prayer, 00:01:14)

Ist die Betonung des Körperlichen beim Beten lediglich eine von Madonnas ausgeklügelten Marketingstrategien? Der folgende Text möchte zeigen, dass dem nicht so ist. Beim Gebet handelt es

<sup>1</sup> Madonna, Like a Prayer, 1989, Sire; Warner Bros., Johnny Yuma Studios (Burbank, California).

sich stets um eine mehr oder minder ritualisierte Inszenierung der Zwiesprache zwischen einem oder mehreren Individuen und einer (oder mehreren) Gottheit(en), zu der das Körperliche wesentlich dazugehört.

An der letzten Fussballweltmeisterschaft in Brasilien wurde diese performative Qualität des Gebets besonders deutlich vor Augen geführt: Beten ist nicht nur die Praxis einiger besonders Frommer im »stillen Kämmerlein« oder in religiösen Gebäuden – auch heute kann es zur öffentlichen Handlung werden. So schwenkte an der Fussball-WM während besonders kritischen Szenen die Kamera gerne auf die Zuschauertribüne und übermittelte dem Publikum zuhause vor dem Fernseher die nervenaufreibende Atmosphäre im Stadion. Man sah, wie sich die Anspannung und die Hoffnung auf einen Sieg der eigenen Mannschaft innerhalb der Fanmasse in ganz unterschiedlicher Form äussern kann: Die einen bissen die Zähne zusammen und drückten die Daumen, die anderen schlossen die Augen im verzweiferten Versuch, einen schlechten Ausgang *ungesehen* zu machen; wieder andere hielten sich in den Armen. Überraschenderweise fanden sich aber auch eine beachtliche Anzahl an Kameraeinstellungen, die betende Menschen zeigten: Die Fans beteten allein oder in der Gruppe – und zwar »mit vollem Körper-einsatz« – für einen Sieg ihrer Mannschaft (Abb. 2).



Abbildung 2: Eine Brasilianerin hofft und betet für einen Sieg ihrer Mannschaft im Viertelfinale gegen Kolumbien (© Ben Taverner, <https://www.flickr.com/photos/bentaverner/sets/72157645519328755>).

Das Gebet dient im sportlichen Kontext einem spezifischen Ziel und verbindet individuellen Glauben mit einem kollektiven Wunsch.

Im Fußballstadion wird es zum Zeichen von sichtbarem Mitgefühl und Miterleben, von Identifikationsprozessen, einer spezifischen Verhaltensstrategie und einer modernen Verehrungspraxis. Die Fans beten für sich und ihre Helden, die für die Ehre des Heimatlandes das Runde ins Eckige zu versenken versuchen. Ein Motiv dafür ist, dass das mit einem Sieg assoziierte Gefühl der Zugehörigkeit (einer fiktiven nationalen Einheit, wie es sie in der sozialen Realität so vielleicht nicht gibt) überwältigend ist und für den kurzen Augenblick des Freudentaumels alle gleich macht. Der viel diskutierte »zwölfte Mann«, das Stadionpublikum, ist mit seinen Gesten der Unterstützung Ansporn für die Mannschaft. So wird auf der Ebene der Zuschauer und Zuschauerinnen das körperlich inszenierte Gebet –, das von utilitaristischem Charakter ist, zu einem Signal stilisiert, das sowohl die menschliche als auch die göttliche Unterstützung symbolisiert.

Auch die Fußballspieler selbst versuchen, den Zuschauern und Zuschauerinnen in der Arena und am Bildschirm anhand eindeutiger Gesten zu vermitteln, wie ernst sie den spielerischen Kampf um den Ball nehmen. Dabei tritt auch die Religion auf den Plan: Immer häufiger sieht man, wie verschiedene Mannschaften vor dem Anpfiff vor Tausenden von Zuschauern und Zuschauerinnen auf dem Spielfeld beten oder nach einem bedeutenden Tor für ein gemeinsames Gebet zusammenkommen. Ein solches Gebet kann auf der Ebene der Spieler mit verschiedenen Funktionen verkettet werden: Es dient der Beruhigung der Nerven, fördert den sozialen Zusammenhalt der Mannschaft, repräsentiert die Identität eines Landes und kann das »Unkontrollierbare«, also den Spielverlauf, in die Kontrolle zu überführen suchen. Dabei kann dieser letzte Punkt auch mit einem *do ut des*-Gedanken verbunden sein: Die Gottheit verleiht den Sieg denen, die sich um sie kümmern. Dahinter steht ein Gedankengut, das bereits in der Antike zu beobachten ist: Sportliche Wettkämpfe waren damals religiöse Rituale; die Sieger wurden von den Gottheiten auserwählt.

Das Beispiel der Fußball-WM zeigt, dass Beten eine vielschichtige, den Körper einschliessende Handlung darstellt, die auch heute in verschiedensten Regionen des menschlichen Lebens eine Rolle spielen kann, sich also nicht auf im engeren Sinne religiöse Bereiche beschränken lässt. Im Folgenden werden wir den Fokus auf beobachtbare Dimensionen des Gebets legen: Körperhaltungen, Inszenierungen und Repräsentationen. Wir konzentrieren uns also auf das Gebet als Handlung und Praxis.



## Der Körper als Medium

»I hear your voice  
It's like an angel sighing  
I have no choice, I hear your voice  
Feels like flying«

Das Gebet stellt keine monologische Situation dar, sondern – wie Madonna wunderbar bildhaft umschreibt –, einen dialogischen Akt. Madonna verweist in den obigen Zeilen auf das physische und das religiös-emotionale Sprach- und Hörvermögen als wichtige Voraussetzung für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Transzendenten. Um Wünsche und Nöte ausdrücken und Ratschläge empfangen zu können, greift der Mensch ganz selbstverständlich auf seinen Körper zurück: er fleht mit lauter Stimme, kniet mit ehrfürchtig gesenktem Kopf, tanzt ekstatisch zu einem Gospel ...



Abbildung 3 a, b: Madonna hält intensive Zwiesprache mit dem schwarzen Heiligen um ihm kurz darauf in einem Akt der Demut die Füße zu küssen (Like a Prayer, 00:01:10; 00:01:34).

Im Gebet wird der Körper zum hauptsächlichen Kommunikationsmedium. Es sind in erster Linie die spezifischen Gesten, die Lautstärke der Stimme und die Bekleidung, die zusammen mit einer bestimmten räumlichen und zeitlichen Strukturierung ein Gebet ausmachen und von anderen Kommunikationsformen abgrenzen. Die Gestik und die Inszenierung machen ein Gebet auch von aussen als ein solches erkennbar. Gesten sind kulturspezifisch und werden durch Sozialisation (oder eine andere Form der Aneignung) erlernt. Adressaten und Adressatinnen des Gebetes sind zunächst transzendente Mächte. Entsprechend ist ein wichtiger Aspekt der Gebetsvorbereitung, den Körper von seiner besten Seite zu zeigen: Sauber muss der Körper sein, der sich an eine transzendente Macht wendet. Die rituelle Reinigung vom alltäglichen Schmutz fungiert demnach auch als Phase der Vorbereitung für den Dialog mit der Gottheit.

Ein Gebet kann folglich als mehr oder minder regulierter Ablauf verschiedener »Hinwendungs-Phasen« verstanden werden, wobei der eigentliche Akt der Zwiesprache lediglich einen Teil dieses Geschehens ausmacht. Nicht nur der gesungene, gedachte oder gesprochene Inhalt des Gebetes, sondern auch Gebetsgesten und -haltungen drücken eine bestimmte Beziehung zum Transzendenten aus. Wagt man einen kulturübergreifenden Blick, zeigt sich, dass viele Gebetshaltungen entweder eine Ehrbezeugung oder eine Intimität mit einer transzendenten Macht andeuten. Im Alten Orient gab es beispielsweise die Praxis, sich vor einer Götterstatue (wie vor einem Herrscher) auf den Boden zu werfen, was eine Unterwerfung unter den Willen der Gottheit suggeriert und den Menschen körperlich zu einem Bittsteller macht. Das Senken des Kopfes oder das Niederknien vor einer Statue kann ebenfalls in diese Richtung gedeutet werden. So finden sich auch im Alten Testament Passagen, in denen sich Personen verneigen, zum Gebet niederknien oder niederwerfen (z.B. Gen 24,26). Es sind Gesten, die den Respekt vor Höheren ausdrücken und oft den politischen Ehrbezeugungen, also dem Verhalten vor Königen oder Herrscherinnen, entnommen sind (vgl. bspw. Abb. 3b, 4b und c).



Abbildung 4 a, b, c:  
Drei Gebetshaltungen nach Dominikus:  
Knien und Stehen  
vor Gott, tiefe Ver-  
neigung, ausgestreck-  
tes Liegen auf der  
Erde: <http://www.domenicani.net>.

Die stehende Gebetshaltung mit gegen den Himmel erhobenen Armen ist eine ebenfalls gängige Art der körperlichen Inszenierung einer Zwiesprache mit dem Transzendenten (z.B. 1. Kön 8,22f). Das stehende Gebet ist beispielsweise im heutigen jüdischen Kontext vorherrschend; das jüdische »Achtzehngebet« wird deshalb *amida*, »stehend«, genannt. Das Stehen findet sich auch früh in christlichen Traditionen. So zeigen zum Beispiel Fresken in der Calixtus-Katakomba in Rom die Betenden stehend mit erhobenen ausgestreckten Armen. Das aktive Stehen vor Gott wird dabei zum Symbol für die Gnade, die dem Gläubigen als Nachfolger Christi zuteil wird. Dieser Gestus hat sich heute v.a. in der christlichen Liturgie erhalten, innerhalb deren z.B. römisch-katholische Priester oder lutherische Pfarrer im Sinne eines »Vorbeters« diese Haltung einnehmen können. Das stehende, kollektive Gebet ist in evangelisch-reformierten Gottesdiensten und heute immer häufiger auch in katholischen Messen Usus.

Auf eine intime Zwiesprache mit einer Gottheit deuten dagegen Gesten hin, die zum Beispiel eine Verbindung mit Grusshandlungen aufweisen (Abb. 4a). Ausgestreckte oder erhobene Hände, bei denen die Handflächen gezeigt werden, repräsentieren friedliche Absichten durch ein Unbewaffnetsein. Das lateinische *adorare* wird mit *anbeten* übersetzt. Wörtlich bedeutet es jedoch (*die Hand*) *an den Mund führen*, bzw. *eine Kusshand zuwerfen*. Auch dies ist eine Geste der Intimitätsbezeugung; ebenso das Berühren, Streicheln oder Küssen von heiligen Gegenständen während eines Gebets (Abb. 3b).

Ein Gebet kann sowohl einen individuellen als auch einen kollektiven Charakter aufweisen. Die intime Zwiesprache mit einer Gottheit »im stillen Kämmerlein« folgt anderen Inszenierungsstrategien als dies beim gemeinschaftlichen Gebet der Fall ist: Die genau orchestrierten Handlungsabläufe müssen bei Letzterem unbedingt eingehalten werden, da dadurch die Wirkung auf das Kollektiv der Betenden, die sich als Teil eines Ganzen fühlen, verstärkt wird. Hierbei kommen Gesten, die anzeigen, dass der Akt des Betens initiiert oder abgeschlossen wird, eine grosse Relevanz zu. Auch die Lautstärke eines Gebets kann variieren und anzeigen, ob es der Zeitpunkt für eine gemeinschaftliche oder individuelle Kommunikation mit der transzendenten Macht ist. Damit der Aspekt der persönlichen Kommunikation mit der Gottheit auch im kollektiven Gebet nicht zu kurz kommt, sind die körperlichen Abläufe häufig gleichförmig, was einerseits der Konzentration dient, andererseits das Gefühl des Getragenseins verstärkt. So stellt beispielsweise das Beten auf dem



Kreuzweg im römischen Katholizismus eine mögliche Art der individuellen Kommunikation mit Gott innerhalb eines Kollektivs dar.

Ein Gebet ist jedoch nicht nur eine Kommunikation mit einer transzendenten Macht, sondern vor allem über die Körperhaltung auch eine Botschaft an andere Menschen: Eine betende Person signalisiert ihre Handlung nach aussen, wobei spezifische Reaktionen bei den Beobachtenden ausgelöst werden. Das Eingangsbeispiel der Fussball-Weltmeisterschaft hat diese Funktion des Gebets bereits thematisiert: Es wird emotional reagiert und vielleicht sogar mitgebetet. Eine andere, in der Schweiz oft üblichere Reaktion ist, dass man sich höflich und leise zurückzieht, um die betende Person nicht zu stören.

Das wichtigste Medium sowohl beim stillen Gebet als auch bei einem öffentlichen Gebetsauftritt ist und bleibt also der Körper. Er ermöglicht es dem Individuum, sich einer Gottheit zu nähern und der Aussenwelt zu signalisieren, was es tut.

## Der religiöse Raum

»I close my eyes  
Oh God I think I'm falling  
Out of the sky, I close my eyes  
Heaven help me«

Das Gefühl der Ohnmacht angesichts einer schwierigen Situation, das plötzliche Schweben im luftleeren Raum kann, wie Madonna es besingt, Anlass zu einem Stossgebet sein. Ihr eindringlicher Ruf nach Hilfe hallt durch den Raum und mit geschlossenen Augen erkennt sie, dass sie durch ihren Glauben aufgefangen wird. Der Kirchenraum und die afro-amerikanische christliche Gemeinde werden im Musikvideo zu Madonnas Zufluchtsort.

Verschiedene Dimensionen des Raums in Bezug auf die Betpraxis werden in »Like a Prayer« explizit angesprochen: Der Körper ist immer ein Körper im Raum; durch spezifische Körperpraktiken werden also bestimmte Räume geschaffen. Im Gebet können dies sehr unterschiedliche Arten von Räumlichkeiten sein. Einerseits wird, wie bereits angesprochen, eine Art intimer Raum mit einem Ansprechpartner oder einer Ansprechpartnerin geformt. Viele Gebete richten sich zunächst an einen Adressaten oder eine Adressatin, bzw. an ein Kollektivsingular. Dieser intime Raum wird wie oben

gezeigt auch durch eine bestimmte Körperhaltung kreiert. Sowohl Ehrbezeugungsgesten als auch Gesten der Nähe drücken die Bereitschaft aus, sich auf ein Gegenüber einzulassen.

Gleichzeitig kann im und vor allem durch das Gebet auch ein religiöser Raum erzeugt werden. In Abbildung 5 beispielsweise ist es nur die Körperhaltung des Abgebildeten, die das trostlose Kellerabteil zu einem Raum des Gebets werden lässt und das Bild mit spezifischen Semantiken zu füllen vermag (Abb. 5).



Abbildung 5: Ein Kellerabteil wird durch die Körperhaltung zum Gebetsraum.  
© Mille Hauser und Atritis 2012.

Bei spezifisch angelegten und bisweilen opulent ausgestatteten Gebetsräumen, in denen Menschen alleine oder im Kollektiv beten können, liegt der Fokus der Spatialität einerseits auf der öffentlich-architektonischen Inszenierung und andererseits auf der Raumpraxis. Dabei spielt oft die Bewegung des Körpers eine Rolle: Das Schreiten im öffentlichen Raum als Teil der Gebetshandlung wird beispielsweise im Katholizismus in ganz unterschiedlicher Art und Weise gelebt: mimetische (Karfreitag) oder theophore (Fronleichnam) Prozessionen sind rituelle, feierliche Umzüge, die ein heilsgeschichtliches Geschehen nachzeichnen oder symbolisch Gott verehren, die aber auch der visuellen Inszenierung einer Glaubensgemeinschaft dienen. Durch Bittprozessionen werden dagegen Gottes Segen oder Schutz in einer konkreten Notsituation erbeten (Abb. 6).



Abbildung 6: Miniatur in einem Gebetsbuch aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts. Papst Gregor I. (590–604) leitet eine Prozession rund um Rom, um das Ende der Pest zu erleben. Im Vordergrund zwei Opfer, ein Kind und ein Mönch:

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plague01.jpg>.

Auch im indischen Kontext wird eine Form des »bewegten Betens«, nämlich das Umkreisen einer Götterstatue durch die Betenden bis heute praktiziert.

Ebenfalls auf ganz spezifische Art und Weise sind Körper, Gebet und Raum auf Pilgerreisen oder Wallfahrten, zum Beispiel im christlichen, islamischen oder New Age-Kontext miteinander verbunden: Die körperliche Anstrengung des Gehens oder Wanderns an einen – meist heiligen – Ort wird immer wieder durch Stationen des Gebets unterbrochen. Die individuelle Kommunikation mit einer transzendenten Macht während des Pilgerns ist selbstverständlich ebenfalls Teil des Prozesses. In der islamischen Tradition umkreisen die Wallfahrer am Ende ihrer Reise die Kaaba in Mekka und lobpreisen dabei Allah. Beten ist auch in dieser Hinsicht keine bloss »spirituell-geistige« Handlung, sondern eine leibliche Kommunikation im und mit dem Raum.

Im Alltag kann ein religiöser Raum aber auch im kleineren Rahmen und temporär begrenzt geschaffen werden: Der muslimische Gebetsteppich und die Ausrichtung nach Mekka beim privaten Gebet formen beispielsweise visuell und materiell einen kleinen Raum, der abgehoben ist vom Alltag rundherum. Ist das Gebet beendet, wird auch dieser spezielle Raum »zusammengefaltet« und aufgelöst.

Das Kreieren eines »Gebetsraums« durch den Körper kann jedoch nicht nur im Innern eines Gebäudes oder im Freien stattfinden, sondern auch im Sinne einer wortwörtlichen Verinnerlichung,

eines In-sich-Gehens. Im älteren Buddhismus wird beispielsweise kein Wesen ausserhalb angebetet, sondern das Gebet – falls man es so nennen möchte – richtet sich an den Buddha im Inneren. Der bekannte Lotussitz ist eine gängige Möglichkeit, sich entsprechend dieser Praxis zu vertiefen. Die wird z.B. in sogenannten esoterischen Gruppen in Mitteleuropa aufgenommen.

Das Zwiegespräch mit einer Transzendenz – ob ausserhalb oder innerhalb gedacht –, ist nicht an eine bestimmte, dafür reservierte Räumlichkeit gebunden, sondern kreiert anhand des Mediums Körper (Gestik, Bewegung, Regungslosigkeit) für eine spezifische Zeitspanne selbst einen religiösen Raum.

## Gebet in der Zeit

»In the midnight hour I can feel your power  
Just like a prayer you know I'll take you there«

Madonna erfährt des Nachts die Macht oder die Präsenz Gottes beziehungsweise des schwarzen Heiligen. Weshalb es ausgerechnet Mitternacht sein musste, lässt im Rahmen dieses Songs Raum zur Spekulation: Vielleicht, weil dieser Zeitpunkt häufig als die Stunde zwischen Wachen und Träumen beschrieben wird, als Moment, in dem Nichterklärbares passieren kann, oder einfach, weil es gut klingt (Abb. 7a, b). Jedenfalls deutet die Sängerin an, dass Gebete, Zwiegesprächen zwischen Mensch und Gottheit durchaus einen gewissen zeitlichen Aspekt aufweisen.



Abbildung 7a





Abbildung 7a,b: Im Dämmerlicht reagiert der Heilige auf Madonnas inniges Gebet und weist ihr den richtigen Weg (Like a Prayer 00:01:45; 00:01:59).

Selbstverständlich kann – wie das Madonna-Beispiel zeigt – ein Stossgebet in einer Notsituation spontan improvisiert werden, dennoch ist Beten häufig Teil eines ritualisierten (Tages-)Ablaufs.

Wie bereits angedeutet, sind Gebetshandlungen häufig stark regulierte Abfolgen, die innerhalb eines Tages, einer spezifischen, mehrtägigen Zeitspanne (bspw. Karwoche) oder im Rahmen einer rituellen Zeremonie ihren ganz eigenen Platz haben. Gebete strukturieren den Tagesablauf und lösen den Körper, wie beispielsweise beim islamischen *ṣalāt* (dem rituellen Gebet, das fünf Mal täglich zu verrichten ist), für eine bestimmte Zeit aus seinem alltäglichen Rhythmus. Dieser Übergang von der einen in eine andere Phase wird oft durch die oben bereits beschriebenen körperlichen Reinigungshandlungen eingeleitet. Viele religiöse Gemeinschaften kennen und praktizieren spezifische Reinigungsrituale vor dem eigentlichen Gebet (vgl. Abb. 8). Dabei sind die zu reinigenden Partien je nach religiöser Zugehörigkeit verschieden, häufig werden jedoch die für die Gestik relevanten Körperteile wie Gesicht oder Hände gesäubert.

In gewissen Traditionen wird der Körper vor dem eigentlichen Akt des Betens in ein spezifisches Kleidungsstück gehüllt. Der Tallit, ein jüdischer Gebetsmantel, wird beispielsweise seit der Neuzeit von erwachsenen Juden (und im liberalen Judentum auch von Jüdinnen) beim Morgengebet getragen. Das den Kopf und die Schultern verhüllende Tuch wird in Kombination mit der Körperhaltung zum untrüglichen Zeichen einer religiösen Praxis (Abb. 9).

## DIE TEILWASCHUNG "WUDU"

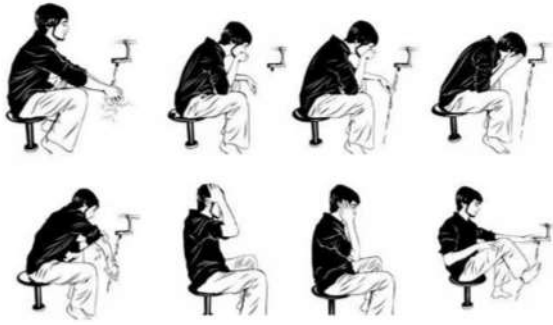


Abbildung 8: Anleitung zur Waschung vor dem Gebet für Muslime:  
<http://islamimherzen.de/die-teilwaschung-wudu-ganzkoerperwaschung-ghusl/>



Abbildung 9: Maurycy Gottlieb, Jews Praying  
in the Synagogue on Yom Kippur, 1878.  
Öl auf Leinwand, 245x192 cm,  
Tel Aviv Museum of Art

Das Anziehen der spezifischen Kleidung signalisiert zusätzlich den Übergang vom Alltag zum rituellen Anrufen oder Lobpreis der transzendenten Macht. Sind diese vorbereitenden Handlungen durchgeführt, kann die eigentliche Gebetsphase beginnen.

Der Rosenkranz oder ähnliche Gebetsketten, wie sie sich im Islam (*misbaha*), dem Hinduismus oder Buddhismus (*mala*) finden, unterstützen auf sehr körperliche Weise die zeitliche Wahrnehmung und die Struktur des Ablaufs hinsichtlich eines sich wiederholenden Gebetes. Die Materialität der Gebetskette stellt in diesem Sinne die Verbindung zwischen Alltag und Auszeit dar, die dem im Gebet versunkenen Körper anzeigt, an welchem konkreten Punkt des Kommunikationsprozesses er sich befindet. Das Gebet selbst wird zu einer Art Auszeit vom Alltag, da äusserliche Faktoren zumindest kurzzeitig ausgeblendet werden. Der Abschluss eines Gebets und die Überleitung ins Alltägliche werden dann wieder durch bestimmte Gesten wie beispielsweise das Kreuzzeichen im römisch-katholischen Kontext signalisiert.

## Dem Alltag entrobene Alltagshandlung

»Just like a muse to me, you are a mystery  
Just like a dream, you are not what you seem  
Just like a prayer, no choice your voice can take me there«

Die Auseinandersetzung mit einer transzendenten Macht, das führt nicht nur Madonna vor Augen, ist eine Art der Kommunikation, die stets mit einem gewissen Mass an Unsicherheit, an Rätselhaftigkeit verbunden ist. Regulierungen bezüglich Gebetshaltung, Texten, Lautstärke oder auch Bekleidung können dementsprechend hilfreich sein. Auch die Praxis des gemeinsamen Betens oder des Gebets zu einer spezifischen Zeit an einem bestimmten Ort kann den Aspekt des Unerklärlichen in eine alltägliche Struktur einordnen und Orientierung generieren. Dadurch, dass diese Art der Kommunikation hauptsächlich körperbasiert ist, wird einerseits die Verhaftung in der Welt und andererseits die performative Qualität des Gebets allein oder innerhalb der Gruppe deutlich.

Wenden wir uns noch einmal dem Beispiel des »Fussball-Gebets« zu: Die Fussballspieler, die sich vor dem Match im Kreis formieren um zu beten, und die Fans, die während der Verlängerung Stossgebete gen Himmel schicken, sie alle benutzen ihren Körper als Medium der Kommunikation mit der Gottheit. Die Inszenierung

im Betkreis wirkt etwas einstudiert, wohingegen sich die plötzlichen, emotionalen Ausbrüche der Zuschauer und Zuschauerinnen in individuellen Gebetshaltungen offenbaren. Diese sind im öffentlichen, rituellen Kontext wesentlich strukturierter, was aber nicht heissen soll, dass die individuelle Kommunikation mit einer Gottheit nicht auch bestimmten körperlichen Kriterien folgen kann, wie es etwa bei Tagesgebeten der Fall ist. Die Inszenierung des betenden Körpers im Raum widerspiegelt sowohl die persönliche Frömmigkeit als auch die Selbstwahrnehmung einer Gemeinschaft. Die betende brasilianische Nationalmannschaft im Stadion verweist somit auf den zumeist christlichen Hintergrund ihrer einzelnen Spieler und steht sinnbildlich für das einige Brasilien, genauso wie die Fans ihre persönliche religiöse Ausrichtung dazu nutzen, sich Hilfe zu erbitten.

Eine Zwiesprache mit einer transzendenten Macht unterscheidet sich in wesentlichen Punkten vom alltäglichen Gespräch zwischen zwei menschlichen Individuen. Zwar gehört für viele das Beten zum Alltag, strukturiert gar den Tagesablauf, aber dennoch ist der spezifische Akt der Kontaktaufnahme mit einer Gottheit ein aussergewöhnlicher und dem Alltag enthobener Moment – eine Paradoxie, die dem Gebet anhaftet und nicht gelöst werden sollte: Der ganze Körper, jede einzelne Faser ist angespannt oder total entspannt; alle Sinne sind geschärft um in einen Dialog zu treten. Der Körper wird Mittel zum Zweck, temporär jeder räumlichen und zeitlichen Ordnung enthoben. Oder wie Madonna singt: »It's like a dream – No end and no beginning – You're here with me it's like a dream – Let the choir sing.«

— Natalie Fritz ist Doktorandin der Religionswissenschaft am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

— Dr. Anna-Katharina Höpflinger ist Oberassistentin am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.



# ZEIT MEINES LEBENS – Das Gebet des Herzens als Ort der Entstehung von Zeit

Eine Fingerübung<sup>1</sup>

*Johanna Breidenbach*

## I. Die Fragestellung

Das Gebet ist nach Martin Luther das Herz des christlichen Glaubens. Im Folgenden sollen diese drei Begriffe – Gebet, Herz, Glaube – unter dem Aspekt der Zeitlichkeit entfaltet werden. Diese kommt durch die berühmt gewordene Ermunterung in 1 Thess 5,17 ohne Unterlass zu beten ins Spiel, einem der wirkmächtigsten Verse in der Gebetsliteratur.

Der Stein des Anstosses für diese Frage ist die Wahrnehmung zweier schwer miteinander zu vermittelnden Glaubens- und Gebetsverständnisse, die holzschnittartig Martin Luther und Friedrich Schleiermacher zugeordnet werden. Das eine lässt Glaube und Gebet ganz auf dem Wort aufruhen, das so kräftig und lebendig es auch sein mag, wie kaum etwas anderes der Vergänglichkeit ausgeliefert ist: kaum ist es erklingen, so ist auch schon wieder weg. Das ruft nach ständiger Erneuerung und unermüdlicher Wiederholung. Das andere lässt Gebet ganz in das Bewusstsein aufgehen und zieht es ab von seiner äusserlichen sinnlichen Anstössigkeit. Das Gebet wird zur einer Domäne der Innerlichkeit und damit der Zeitlichkeit weitestgehend enthoben. Unablässigkeit wird zu einer Funktion des Bewusstseins.

In der Tradition des Herzensgebets geht es um eine Verbindung von Wort und Herz in einer spezifischen Praxis leiblicher Vermittlung, und die These der folgenden Überlegungen ist, dass sich mit dem Herzensgebet eine mögliche Versöhnung der beiden soeben genannten Positionen andeuten lässt.

Im Verlauf der Abschnitte wird deutlich werden, wie vielfältig die Bezüge zwischen Herz, Glaube, Wort und Zeit sind und sich kaum

---

<sup>1</sup> Ich danke Andreas Hunziker für wichtige Impulse und Hinweise im Gespräch über das Gebet.

in das hier angelegte enge Schema einpassen lassen wollen, ohne dass ihnen jedoch gebührend nachgegangen werden kann.

## II. Unablässigkeit durch Rhythmisierung: Glaube und Gebet bei Martin Luther

### a. Wort und Glaube

Der wesentliche Zusammenhang von Wort und Glaube bei Luther sind der Leserin, so wird hier vorausgesetzt, hinlänglich bekannt. Die folgenden Ausführungen verstehen sich also nur als andeutende Erinnerungshilfe und lehnen sich dabei an die Ausführungen von Joachim Ringleben an.<sup>2</sup> Dabei werde ich insbesondere auf den immer wieder hervortretenden Aspekt der Zeitlichkeit achten. Es wird dabei deutlich werden, wie durch die sinnliche Gestalt des Glaubens die Zeit eine bedeutende Rolle für das Gebet gewinnt insofern beide angewiesen sind auf das Vorhandensein mündlich oder schriftlich zukommender Worte, so dass es anhebt und wieder aufhört und damit Unablässigkeit durch Rhythmus gewinnt.

Wort und Glaube gehören bei Luther zutiefst zusammen. Es geht dabei auch um die Glaubensinhalte, die von den Worten vermittelt werden, vor allem aber um die Wortförmigkeit des Glaubens selbst. Sie drückt sich aus in der wesentlichen Bezogenheit auf das Evangelium, durch welches der Geist den Menschen zum Glauben beruft.<sup>3</sup> Dadurch ist dem Wort nicht nur seine inhaltliche Bestimmung verliehen – die *promissiones* der Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi –, sondern auch die formale Prägung des Glaubens als exzentrische: »nicht aus eigener Vernunft und Kraft« gelangt man zum Hören auf das Wort. Mit dem *extra me* des Wortes ist aber notwendig verbunden auch das *pro me*. Nur insofern es sich mir als Anrede (einer von mir differenten Stimme) zu verstehen gibt,<sup>4</sup> kann es auch die Gewissheit

<sup>2</sup> Joachim Ringleben, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen 2010, Kapitel X, Wort und Glaube, 444–484.

<sup>3</sup> Martin Luther, *Der Kleine Katechismus*, BSLK 511, 46–512,3: »Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen [...]«

<sup>4</sup> Bei einer vorhergehenden Erörterung des Anredegeschehens des Wortes (beim Lesen) macht Ringlebens Wortwahl (Geschehen, Ereignis) auf die spezifische Zeit-

schaffen, dass gerade ich von jenem Wort der Versöhnung gemeint bin. Eben jenes persönliche Betroffen- bzw. Ergriffensein vom Wort meint Luther mit der Rede vom ›Herz‹. Das Herz ist der Ort, an dem die Worte geistlich verköstigt werden<sup>5</sup> und dem Vertrauen zu Wachstum verhelfen, mit dem sich der Mensch in allen Nöten an Gott wenden und auf ihn verlassen mag.<sup>6</sup> Dabei gilt, wie unten bei der Dialektik von Zeitgewährung und Zeitentzug noch einmal zu sehen sein wird, dass das Herz die Mitte<sup>7</sup> des Menschen meint, die im Glauben gerade durch ihre Verschiebung (auf Gottes Wort hin, das dem Herz von aussen her zukommt) ihren Ort findet.<sup>8</sup> Dem entspricht der Respons des Glaubensbekenntnisses in der 1. Pers. Sg. Es ist also das Wort, auf welches ›ich‹ im Glauben zu hören komme, in dem Gott Gemeinschaft mit mir hat und die sich eben wegen ihrer sprachlichen Begründung und Verfassung als »Gemeinschaft in Kommunikation«<sup>9</sup> entfaltet. Wichtig daran ist nun vor allem Ringlebens Weiterführung, dass das *Gespräch* das Sein Jesu Christi thematisiert und damit Gottes Sein ins Werden verschiebt: »Das ›verbum‹ vom Anfang ist mithin ein ›Tätigkeitswort‹ und ein zeitliches Wort. Gott und sein ewiges Wort übersetzen sich ins Zeit-Wort.«<sup>10</sup> Zeit kommt hier also in den Blick als geschöpfliche Bedingung des Gesprächs, welche in den Grenzen menschlichen Kommunikationsvermögens begründet liegt: das Gespräch wird begonnen, kann sich vertiefen und entfalten, wird unterbrochen (wenn es nicht gar abgebrochen wird) und wird neu angeknüpft. So entspricht es dem

förmigkeit dieses Vorgangs aufmerksam. Ringleben, Gott im Wort, 227f.

<sup>5</sup> Martin Luther, Dass diese Worte Christi »Das ist mein Leib« noch fest stehen [1527], WA 23, 179, 27–29: »Nu die wort kann freylich niemand durch den hals ynn den bauch jagen, sondern mus sie durch die oren ins hertz fassen. Was fasset er aber yns hertz durch die wort? Nichts anders denn das sie lauten, nemlich ›den leib für uns gegeben‹, welchs ist das geistliche essen.« Ringleben, Gott im Wort, 455f, mit weiteren Verweisen.

<sup>6</sup> Martin Luther, Der Grosse Katechismus, BSLK 560, 10–13: »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten.«

<sup>7</sup> Ringleben, Gott im Wort, 454: »Mitte seines Personseins«; 483: »Mitte seiner Affektivität«.

<sup>8</sup> Martin Luther, Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita [1520], WA 6, 94, 10f: »Verum quando verbum Dei sonat, quod veritas est, et cor ei adhaeret per fidem, tunc cor imbuitur eadem veritate verbi«.

<sup>9</sup> Ringleben, Gott im Wort, 450, mit Bezug auf Luthers Formulierung in »De servo arbitrio«, WA 18, 685, 11ff, »verbum et cultum quo Deus nobis cognitus est et nobiscum habet commercium«, in dessen weiterem Kontext Luther beschreibt, dass Gott uns überhaupt nur im Wort zugänglich ist, weil er sich darin (als gnädig und barmherzig) bestimmt (»definit sese«, Z. 23) hat.

<sup>10</sup> Ringleben, Gott im Wort, 451.

menschlichen *commercium*<sup>11</sup> und sagt sich in diesem aus als Verb einer verheissungsvollen Anrede; und zwar immer wieder neu.<sup>12</sup>

## b. Wort und Schrift

Diese formale Beschreibung des Glaubens wird besonders anschaulich in der Beobachtung des Lesevorgangs der heiligen Schrift, wobei der Aspekt der Zeitlichkeit noch einmal klar beleuchtet wird. Zugleich nähern wir uns mit ihm der *praxis pietatis* des Gebets. Schrift, so Luther bei Ringleben, ist eigentlich Stimme und Lesen eigentlich Hören; in diesem Sinne verwickelt es in das eben genannte Gespräch. Mündlich wird der Text (wieder) indem durch die graphische Fixierung des Gesagten dennoch die Stimme vernehmbar ist, die spricht, und die Ringleben in Anschluss an Derrida als Phänomen absoluter Präsenz beschreibt.<sup>13</sup> Den Text als Stimme wahrzunehmen, bedeutet ihn zu hören – und das heisst im Fall des NT der *vox Christi* als Anrede inne zu werden. Insofern ist »das Lesen [...] erst als echtes Hören lebendiger Vollzug von Sprachlichkeit.«<sup>14</sup> Bei der Kennzeichnung der Sprachlichkeit des schriftlichen Wortes kommt Ringleben auf drei Punkte zu sprechen, die die Oralität kennzeichnen: erstens erfülle sich durch sie die extrinsische Glaubensstruktur; zweitens stelle sich beim Lesen bzw. Hören der unmittelbare lebendige Gottesbezug ein; und drittens ereigne sich im Hören der Kairos der Präsenz: »Das [beim Lesen, J.B.] gehörte Wort,

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch in Kapitel XI. Wort und Geist, wo entfaltet wird, wie Menschenwort und Gotteswort zusammen sind: »Die stimmliche Verlautbarung des Menschen beim Sprechen, sein sinnlich-äußerliches Reden in Worten, kann also die Weise sein, dergemäß wir »audimus Spiritum sanctum«. [...] Indem er in Gestalt sinnlicher Äußerlichkeit die menschliche Natur in seine Gegenwart hineingenommen und aufgehoben hat, sie darin beherbergt (colligere) und für uns da sein läßt, hat Gott in unbegreiflicher und barmherziger Herablassung (placuit) es ermöglicht, »ut possemus eum apprehendere«. Ringleben, Gott im Wort, 486f.

<sup>12</sup> Damit soll die Beständigkeit des Glaubens als Herzensvertrauen bzw. die Gewissheit des Glaubens nicht ignoriert werden, nur liegt auf ihr hier nicht der Fokus. Vgl. dazu Ringleben, Gott im Wort, 459f. »Der Gottes Macht im Menschenwort der h. Schrift oder der Predigt innewerdende Glaube verhält sich mithin genuin *sprachlich*, wenn er *im* vergehenden Laut (und gerade nur in ihm) doch zugleich die bleibende Kraft vernimmt«. S. auch 469. Vgl. auch Dietrich Korsch, Glaube und Rechtfertigung, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 372–381, hier 373, der auf die (notwendig abstrakte) Struktur des Glaubens als »Grund des menschlichen Selbstseins« abhebt.

<sup>13</sup> Zweifellos ist der Anschluss diskussionswürdig insofern es bei Derrida ja gerade um die Kritik an der Verbindung von Oralität und Präsenz geht.

<sup>14</sup> Ringleben, Gott im Wort, 423.



das uns anredet, gewährt uns Zeit, gerade indem es uns von uns weg an Gott verweist.« An dieser Stelle macht er zudem einen Verweis auf Hamanns Satz: »ich (weiß) von keinen ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich Zeitlichen«.<sup>15</sup>

An diesem Satz sollen drei Punkte noch einmal kurz herausgestellt werden. Zum ersten die Verknüpfung von Selbstsein und Zeit, die in invertierter Logik in den Blick kommt. Ist doch das übliche Empfinden, Zeit zu haben ginge mit der Kontrolle über die eigene Zeit einher. Dann ist es »meine Zeit«, wenn ich verfügen kann, wo und mit was ich sie verbringe – eben autonom über sie zu bestimmen und nicht heteronom anderen Rhythmen unterworfen zu sein.<sup>16</sup> So lässt sich formal festhalten: Wer ich bin, hat damit zu tun, womit ich meine Zeit verbringe. Und wenn ich Zeit verliere, ist damit – wie im Wort von der (ablaufenden) Lebenszeit anklingt – auch der empfindliche Konnex von Zeit und Selbst berührt.

Auf diesem Hintergrund klingt hier die – auf verschiedenen theologischen und philosophischen Registern durchzuspielende – Dialektik des Selbstseins an, die darin besteht, dass gerade in dem Moment der Selbstenthobenheit oder stärker: dem Moment der Selbstvergessenheit das Selbst zu sich kommt: Gewährung von Zeit gerade durch ihren Entzug des an Zeit begrenzten Menschen.<sup>17</sup> Zeitlosigkeit (»weg von uns«) kommt in der von Ringleben dargestellten Leseerfahrung also zusammen mit erfüllter Zeit und konvergiert im Begriff der Präsenz.

### c. Wort und Gebet

Mit diesen Einsichten zu Wort, Glaube und Zeit ist Wesentliches vom Gebetsverständnis Luthers bereits benannt und deswegen soll die explizite Übertragung auf das Gebet an zwei ausgewählten Textbeispielen knapp erfolgen.

Ist der Glaube, des Herzens Vertrauen und Hängen an Gott, wesentlich sprachlich verfasst, so findet das seinen Ausdruck auch darin, dass Luther in seiner Gebetspraxis vor allem auf die Texte der Bibel und der kirchlichen Bekenntnisse Bezug nimmt. Das führt er

<sup>15</sup> Ebd., 426.

<sup>16</sup> Man denke nur an diesen Satz mit seinen allfälligen Varianten: »Der oder das stiehlt mir die Zeit!«

<sup>17</sup> Paradigmatisch steht dafür das Bild des in Selbstvergessenheit spielenden Kindes, welches in seiner Versunkenheit einen starken Eindruck vom einfachen So-Sein eines Menschen gibt und das gesättigte Wort der Seligkeit (vgl. Spr 8,30) evozieren kann, womit die höchste Möglichkeit des Vergessens aufgerufen sein dürfte.

beispielsweise in einem Trostbrief an seinen Freund Peter Balbier aus.<sup>18</sup> Dieser befindet sich in einer Gebetskrise und Luther schreibt, dass er Empfindungen der Unlust und der Herzenskälte gut nachempfinden könne. In diesen Fällen, so Luther, geht er entweder in seine Kammer oder zum gemeinsamen Gebet in der Kirche und nimmt dort vorzugsweise den Psalter, das Vaterunser, das Credo oder auch die Zehn Gebote als »Feuerzeug« hervor, um das verdrossene kalte Herz zu entzünden.<sup>19</sup> Es geht darum, dass das Herz – gerade durch die Reibung an den Texten von ausserhalb, die der eigenen Stimmung widerstehen – zu sich selbst kommt und zum Gebet frei und erwärmt wird.<sup>20</sup> Dabei haben das Gebot und die Verheissung Gottes erstens die fundamentale Funktion, das Gebet überhaupt zu begründen.<sup>21</sup> Sodann nehmen sich die Texte der Bibel und der Tradition im konkreten Verlauf des Betens als Hilfen aus,<sup>22</sup> die als Besinnungsmittel selbständig zu gebrauchen und auszuwählen sind und dann in den Hintergrund treten, wenn es dazu kommt, dass der Geist selbst zu reden anfängt. Luther empfiehlt:

»[...] ob der Heilige geist unter solchen gedancken keme und anfienge jnn dein hertz zu predigen mit reichen erleuchten gedancken, so thw [tue] jm die ehre, lase diese gefasste dancken [Gedanken] faren, sey stille und hoere dem zu, ders besser kann denn du, Und was er predigt, das merck und schreibe es an [auf], so wirstu wunder erfahren (wie David sagt) im Gesetz Gottes.«<sup>23</sup>

In diesem Moment ist an das Phänomen der Stimme und der Präsenz zu erinnern, welches oben im Zusammenhang der Versprachlichung des Textes erwähnt wurde: beim Lesen kommt es zum Hören einer

<sup>18</sup> Martin Luther, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund [1535], WA 38, 358–375.

<sup>19</sup> Ebd., 373, 6.

<sup>20</sup> Ebd., 360, 1f; 372, 27f.

<sup>21</sup> Ebd., 360, 6–11; vgl. Bernhard Mutschler, Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet, in: NZStH 49 (2007), 24–41, hier 28, der neben den beiden Gründen von Gebot und Verheissung auch noch die Not erwähnt, und Gunnar Wertelius, Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers, Lund 1970, 108–110, 120, der die Zwiefältigkeit des Gebots zu beten als Ermutigung und Befehl beleuchtet und die Bedeutung der Gewissheit, die die Verheissung schaffen will, betont.

<sup>22</sup> Luther formt ein richtiges Instrument aus seinem Durchgang durch Vaterunser und Dekalog, indem er zu jedem Abschnitt jeweils lehrhafte, dankende, beichtende und bittende Betrachtungen von sich selbst vor Gott anstellt und diese vierfache Auffächerung ein »gevierdes oder ein vierfach gedrehtes krentzlin« (364, 31) nennt. Vgl. dazu Mutschler, Reden des Herzens, 24–41, hier 33f.

<sup>23</sup> Luther, Einfältige Weise, WA 38, 366, 11–15.

Stimme, die predigt, die anspricht und hier das eigene Sinnen und Nachdenken zugunsten des Zuhörens zum Schweigen bringt.<sup>24</sup> Was oben zur Wortförmigkeit des Glaubens gesagt wurde, spiegelt sich hier wieder: die Worte garantieren zum einen die inhaltliche Bestimmtheit und richten den Beter der Sache nach aus. Vor allem aber ist das Ergriffen- oder Entzündetwerden durch die Worte wichtig, was Luther mit dem Heiligen Geist, der ins Herz predigt, anspricht.<sup>25</sup> Diese Unterscheidung tritt noch stärker hervor in der Auslegung des Vaterunsers von 1519, in der Luther zu Beginn drei Weisen zu beten bestimmt, von denen die ersten beiden (aus blosser Gehorsam und ganz ohne Gehorsam) deutlich gegenüber der dritten abfallen, die mit Andacht des Herzens betet.<sup>26</sup> Gerade in dieser dritten Art, obwohl die Beterin dabei besonders wenig Worte macht oder sie gar ganz fahren lässt<sup>27</sup>, kommt die Wortbezogenheit erst zu ihrer vollen Wahrheit: sie besteht darin, das Herz zu Gott emporzuheben und zu bewegen und damit die Worte zu »irem ampt und frucht [zu] gebrauch[en]«<sup>28</sup>, welche in nichts anderem bestehen, als ein immer noch grösseres Vertrauen zu Gott zu wirken. Letztlich zielen sie auf das Gebet »innerlich mit dem hertzen, das got am meysten anligt, unnd auch dasselb allein ansicht und sucht.«<sup>29</sup>

Was den Aspekt der Zeitlichkeit angeht, so schärft Luther selbst immer wieder die Bedeutung der Regelmässigkeit ein. Auch wenn durchaus gilt, dass die richtigen, d.h. auf Gott gerichteten Gedanken jegliches Werk zum Gebet machen, so dürfe das doch nicht dazu führen, das eigentliche Werk des Gebets ausser Acht zu lassen.<sup>30</sup> Und

<sup>24</sup> Dieses Schweigen müsste man genauer charakterisieren, da es wohl eher eine Qualität des sich einstellenden Gedankenflusses meint als ein völliges Versiegen dessen. Vgl. hierzu Claudia Edith Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg 1996, 20–37. Luthers Erfahrung würde sich nach der von Kunz vorgelegten Grammatik des Schweigens wohl am besten als Stille innerhalb eines verbalen Schweigens verstehen lassen: ein Schweigen, in dem der Logos gleichwohl aktiv beschäftigt ist und innerhalb dessen sich eine Verschränkung von sinnlicher und diskursiver Wahrnehmung mit dem Herzen ereignet.

<sup>25</sup> Vgl. zum Hl. Geist als Symbol für die Selbstunterscheidung Gottes am Menschenwort Ringleben, *Gott im Wort*, 485–489.

<sup>26</sup> Martin Luther, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien* [1519], WA 2, 80–130, 81, 29–82, 21.

<sup>27</sup> Ebd., 82, 20f.

<sup>28</sup> Ebd., 85, 32.

<sup>29</sup> Luther geht hier davon aus, dass das Herz irgendwann durchaus auch ohne Wort derart »fliegen«, d.h. ohne in eigene Gedankenwirrnisse zu verfallen sich im Gebet auf das eigene Herz verlassen könne (85). Im Kontext wird klar, dass er das für eine seltene Möglichkeit hält; der grundlegende Wortbezug gilt ohnehin.

<sup>30</sup> Luther, *Einfältige Weise*, WA 38, 359, 10–34.



damit ist eben jener Umgang mit den Worten gemeint, die ein Feuer entzünden, das es gilt stets am Brennen zu halten; von daher erscheint die Rhythmisierung des Gebets entlang des (Beginns und Endes des) Tages folgerichtig.<sup>31</sup> Eingebettet in diesen festen Rahmen sind sodann unregelmässige, oft gesprochene Stossgebete, die ebenfalls »hitzig sein sollen.«<sup>32</sup> Für mein Interesse ist hier noch einmal gesondert zu bemerken, dass Luther gerade dann auf dem Gebet besteht (und von den Werken, die ja von guten Gedanken an Gott begleitet werden können, abgrenzt), wenn die Zeit knapp wird; also auf Zeitknappheit mit einer Gewährung von Zeit (für das Gebet) zu reagieren um, so könnte man weiterführen, auch sich selbst wieder präsent zu werden. So erscheint es nicht überraschend, dass er am Ende dieses Abschnitts zum ersten Mal die oben bereits zitierte Formulierung bringt, dass das Herz im Gebet zu sich selbst kommt und frei wird für das Wort, welches ihm darein gesprochen wird. Insofern erscheint möglich, den eingangs zitierten Satz »Das Gebet ist das Herz des Glaubens« so zu verstehen, dass das Gebet nicht nur der Ort der Belebung des Glaubens,<sup>33</sup> sondern auch der Entstehung von Zeit ist.

## Das Gebet im Kontinuum des Bewusstseins – Gefühl und Gebet bei Schleiermacher

Während bei Luther der Zusammenhang von Wort und Glaube fast von selbst auf das Gebet überleitete und die Bedeutung des konkreten Wortes in der Gebetspraxis sich auch in einer gewissen Umfänglichkeit der Darstellung zur Geltung brachte, so werde ich bei Schleiermacher direkt beim Gebet einsetzen und von da aus nur hin und wieder Verweise auf seine Glaubenskonzepktion geben.

<sup>31</sup> Ebd., 359, 4f; vgl. BSLK 547, 33–549, 16, wo es darum geht, dass der Umgang mit dem Wort täglich neu eingeübt werden muss, da der Geist an ihm nur jeweils gegenwärtig »immer neue« und klarere Einsicht und Andacht zu wirken vermag.

<sup>32</sup> Luther, Einfältige Weise, WA 38, 372, 31.

<sup>33</sup> Martin Luther, Predigt am Sonntag Vocem locunditatis, nachmittags [1. Mai 1531], WA 34/1, 395, 13f: »Habetis not und gewaltige ursach *per eius praeceptum*. Qui non orat, mit der zeit wird er *fidem* verlieren.« So zitiert bei Mutschler, Reden des Herzens, 29, Anm. 29.



## a. Denken an Gott

Auch Schleiermacher verortet das Gebet in der »Mitte« des Glaubens, wie es in jenem bekannten ersten Satz aus seiner Predigt über Mt 26,36–46 heisst: »Fromm sein und beten, das ist eigentlich ein und daßelbige.«<sup>34</sup> Damit ist die Entgrenzung des Gebets bzw. die Lösung von spezifischen Gebetszeiten programmatisch vorgegeben, denn es gehe darum, so Schleiermacher weiter, »[a]lle Gedanken von einiger Wichtigkeit, die in uns entstehen, mit dem Gedanken an Gott in Verbindung zu bringen« – und das in allen Lebenslagen. Deshalb wird schon hier deutlich, dass Schleiermacher einen zeitlich entgrenzten Gebetsbegriff im Blick hat und das Gebet im Folgenden als »Beten ohne Unterlaß« bestimmt; genau dies mache nämlich das »Wesen der wahren Frömmigkeit« aus.<sup>35</sup> So sehr es aber zeitlich ungebunden ist, so bestimmt fixiert Schleiermacher die Zielrichtung dieses Betens, wie nun zu zeigen ist.

In seinen Ausführungen über das Gebet in der Glaubenslehre entfaltet er seine in der Predigt grundgelegten Einsichten dazu im Zusammenhang seiner dogmatischen Systematik.<sup>36</sup> In ihr weist er dem Gebet seinen Ort im zweiten Hauptstück der Lehre von der Kirche zu, deren Aufgabe darin besteht, das durch Jesus Christus gestiftete neue Gesamtleben weiter auszubilden, bis schliesslich die ganze Welt davon erfasst ist: Es geht, anders gesagt, um die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden.<sup>37</sup> Dabei wird der Kirche, durch Wirkung des Heiligen Geistes, immer wieder bewusst, wie weit sie noch von ihrem ihr gegebenen Ziel entfernt ist und insofern »schwebt« sie »zwischen Gegenwart und Zukunft«.<sup>38</sup> Auch hier findet sich nun wieder die Formulierung des Denkens an Gott und zwar so, dass es in Bezug auf das schon Gewesene zu Dank oder Ergebung wird (je nachdem, ob es freudig oder leidvoll bejaht wird); in Bezug auf das Kommende, von dem jeder eigene Wunschvorstellungen oder auch ein »Vorgefühl«<sup>39</sup> hat, wird es zum Bittgebet:

<sup>34</sup> Friedrich Schleiermacher, Die Kraft des Gebetes, in so fern es auf äussere Begebenheiten gerichtet ist, in: Predigten. Erste bis Vierte Sammlung (1801–1820) mit den Varianten der Neuauflagen (1806–1826), Günter Meckenstock (Hg.), KGA III/I, Berlin/Boston 2012, 25–38, hier 25, 4. Vgl. zur werkgeschichtlichen Einordnung Rolf Schäfer, Zu Schleiermachers Lehre vom Gebet, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.), Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. FS Günter Meckenstock, Berlin 2013, 361–381.

<sup>35</sup> Schleiermacher, Kraft des Gebetes, KGA III/I, 25, 4–10.

<sup>36</sup> Schäfer, Lehre vom Gebet, 367.

<sup>37</sup> Ebd., 368.

<sup>38</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §146, KGA I/XIII,2, 418, 5.

<sup>39</sup> Ebd., 419, 4.

»innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein.«<sup>40</sup> Allerdings erweisen sich diese drei möglichen Formen des Gebets in Bezug auf das grosse Ziel nur als »Durchgangspunkte«<sup>41</sup>, die die Kirche am besten hinter sich liesse: denn das Reich Gottes wird ohne Zweifel schliesslich gänzlich aufgerichtet werden, so dass aus den Bitten Grund zu Dank und Ergebung werden wird, Ergebung und Dank in diesem (uns nicht im Einzelnen einsichtigen) Heilsverlauf aber auch noch die Plätze tauschen können. Deswegen sei es ratsam, dass die Kirche, »nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs festhaltend in der Freude an Gott zur vollkommenen Ruhe gelangt.«<sup>42</sup> Entsprechend kann Schleiermacher es auch nicht gutheissen, wenn sich jemand rühmen wollte, regelmässig oder gar häufig zu beten.<sup>43</sup>

Eben diese Zielformulierung der Ruhe findet sich auch in der eben angesprochenen Predigt. Nicht nur sollte man das beim Beten unterlassen, was »unserer Ruhe nachtheilig ist«<sup>44</sup>, nämlich in dem Sinne an die Erhörung der Gebete zu glauben, dass sie bei Gott etwas bewirken. Das ist ausgeschlossen, denn eher würden Himmel und Erde vergehen, als das Gott etwas an seinem Ratschluss ändere.<sup>45</sup> Vielmehr soll man sich ein Beispiel an dem Beter Jesus Christus nehmen, der auch in seinem schwachen Moment im Garten Gethsemane, als er Gott dringlich um etwas bat, noch ein Vorbild für uns ist: Im Lauf seines dreimaligen Betens in jener Nacht mässigte der Gedanke an seinen Vater im Himmel nämlich zunehmend seinen Wunsch, verschont zu werden, und

»als er zum dritten Mal gebetet hatte, war alle Besorgniß und alles Zagen verschwunden, er hatte keinen Wunsch mehr, sondern [...] mit gelaßenem Gemüth, mit frommer Tapferkeit ging er seinem Verräther entgegen. Sehet da, das ist die Wirkung, welche ein solches Gebet hervorbringen soll.«<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Ebd., 418, 12–14.

<sup>41</sup> Ebd., 418, 20–27.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Schleiermacher, Kraft des Gebetes, KGA III/I, 36, 22–37, 33.

<sup>44</sup> Ebd., 26, 10.

<sup>45</sup> Ebd., 30, 17–20.

<sup>46</sup> Ebd., 31, 20–26. Vgl. auch folgende Formulierung im Rahmen der Zusage, dass Gott unsere kleinen Anliegen als Teil des grossen Ganzen berücksichtigen wird: »so entsteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muß Gutes herauskommen, und so ruft endlich das stillgemachte und besänftigte Herz: Vater, es geschehe dein Wille.« (KGA III/I, 33, 2–5) Zur Nähe zwischen Pietismus und Quietismus s. Robert Leuenberger, Zeit in der Zeit. Über das Gebet, Zürich 1988, 132–136.

Da es allerdings unter den Bedingungen menschlicher Subjektivität nicht möglich ist, das Wünschen und Vorstellen aufzugeben, so soll ruhig »ohne Unterlaß« weitergebetet werden, was eben heisst, diese Tätigkeit des Bewusstseins mit dem Gottesbewusstsein zu verbinden.<sup>47</sup>

Diese (eher) formalen Beschreibungen sind nun aufs engste mit der inhaltlichen Bestimmung des Betens verbunden, welche Schleiermacher aus der Formulierung gewinnt, von der er im Folgenden ausgeht: »im Namen Jesu beten«.<sup>48</sup> Damit ist die Bezogenheit jeglichen Betens auf das Reich Gottes gemeint, was wiederum die Kirche ins Spiel bringt, insofern sie diesem als konkrete geschichtliche Form zur Durchsetzung verhilft und das bedeutet für in Frage kommende Inhalte eines wahren Gebets, das es nur um solches gehen kann, »ohne welches ein Wiedergeborener nicht könnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne welches das Reich Christi nicht könnte Bestand und Fortgang haben.«<sup>49</sup>

## b. Glaube und Gebet

Der dabei von Christus als Erhörungsbedingung geforderte Glaube beziehe sich dabei nicht im Speziellen auf die Erhörung, sondern vielmehr auf den (rechten) Glauben an Gott überhaupt. Der vielfach beobachtete Zusammenhang von Gotteslehre und Gebet ist in Schleiermachers systematischer Konzeption eminent: um ein rechtes Verständnis vom Gebet und seinen Grenzen zu gewinnen, müsse man bedenken, zu wem man betet. Und so wendet Schleiermacher sich der Beschreibung Gottes zu: Gott ist ein »unveränderliche[s] Wesen«, er ist »der Unerforschliche«, »der Alleinweise« und »der Gütige«<sup>50</sup>, was er in der Glaubenslehre dann folgendermassen als »erste Grundvoraussetzung« zuspitzt: nämlich »daß es kein Verhältnis der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer«.<sup>51</sup> Und daher bedeutet Glaube »Glauben an die Unvergänglichkeit und den alles andre sich unterordnenden Werth des von ihm gestifteten

<sup>47</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §146, KGA I/XIII,2, 418,26–36.

<sup>48</sup> Ebd., §147, KGA I/XIII,2, 421, 435.

<sup>49</sup> Ebd., 423,15–19.

<sup>50</sup> Schleiermacher, Kraft des Gebetes, KGA III/I, 32,1–34.

<sup>51</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §147, KGA I/XIII,2, 423, 4f. Zur Grundlegung dieses Satzes im Theorem des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls s. Schäfer, Lehre vom Gebet, 376. Vgl. auch Dietz Lange, Neugestaltung christlicher Glaubenslehre, in: Ders. (Hg.), Friedrich Schleiermacher. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 85–105, hier 97.



Reiches Gottes». <sup>52</sup> Aus diesen Sätzen gewinnt Schleiermacher die Fassung eines Gebets, das seine Hörer zugleich vertrauens- und ergebungsvoll stimmen soll und sie vor der »peinlichen Ungewißheit« <sup>53</sup>, die im Gottesverhältnis durch einen ungeläuterten Erhörungsglauben entstehen könnte, von Anfang an bewahrt. An dieser Stelle sei auf die deutliche Differenz zu Luther nur hingewiesen: während bei Luther der Glaube an dem (sich) der Zeit unterworfenen Wort hängt und nur durch den immer wiederholten Umgang mit den Worten zur Gewissheit des Glaubens kommt, so wird das Gebet bei Schleiermacher als ein Tun verstanden, dass sich der Zeit geradezu entzieht, indem es, wie ein Medium, das Zeitliche so in Kontakt mit dem unwandelbaren ewigen Gott in Verbindung bringt, dass es sich dessen Zeitlosigkeit unterordnet und den Wunsch in Dank oder Ergebung verwandelt. <sup>54</sup>

Allerdings, so sei abschliessend noch erwähnt, spielt in der Praktischen Theologie die Bedeutung der Worte im Sinne extern zukommender Reizung doch eine Rolle und zwar im Zusammenhang mit der Predigt. In der »Theorie des Gebets im Cultus« bedenkt Schleiermacher die Stellung, die Form und den Inhalt des Gebets im Gottesdienst. <sup>55</sup> Leitend ist hier seine Vorstellung vom gemeinsamen Gebet als Ausdruck einer gemeinsamen religiösen Stimmung, die zu stimulieren und zu vermitteln der Liturg als Aufgabe hat. Dabei muss er insbesondere auf den Ausgleich zwischen der Gesamtstimmung und den Stimmungen der einzelnen Gottesdienstbesucher achten, welche weit auseinanderfallen können; auch wenn der Sache nach das Gebet des Einzelnen und das kollektive Gebet dasselbe sind: »erhöhte[r] Ausdruck des Bewußtseins der Abhängigkeit von Gott.« <sup>56</sup> Für das Gebet am Anfang des Gottesdienstes kann er sich für seine Aufgabe nur auf die allgemeine christliche Religiosität der Besucherinnen sowie den Gesang verlassen. In seiner Predigt aber kann er die gemeinsame Stimmung gezielt fördern bzw. formen. Insofern aber das Gebet »das Maximum der Äußerung der religiösen Stimmung« ist, die Rede aber eben diese maximal fördern soll, so

<sup>52</sup> Schleiermacher, Glaubenslehre, §147, KGA I/XIII,2, 423, 24–26.

<sup>53</sup> Schleiermacher, Kraft des Gebetes, KGA III/I, 26, 11f.

<sup>54</sup> Vgl. dazu Lange, Neugestaltung, 100, wo er auf Schleiermachers Christusbild eingeht: ein »Mann, der bei aller menschlichen Zuwendung zu den Leidenden doch selber dem Alltäglichen ganz entrückt erscheint, ein[ ] feste[r] Charakter ohne inneren Bruch«.

<sup>55</sup> Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, in: Jacob Frerichs (Hg.), Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke I/13, Berlin 1850, 187.

<sup>56</sup> Ebd., 188.



»ist das Gebet [insoweit] noch ein Bestandtheil der religiösen Rede und aus ihr hervorwachsend.«<sup>57</sup>

Wie bei Luther so geraten auch hier Gebet und Predigt in Nähe zu einander; während bei Luther aber der Heilige Geist beim Beten anfang ins Herz zu predigen, so ist es hier der Prediger, welcher vermittle seiner Rede die Herzen der Hörer erhebt, in Stimmung bringt und seine Rede schliesslich in Gebetsworte münden lässt. Damit wechselt er erstens seine Sprechrichtung, indem er jetzt nicht mehr zur Gemeinde, sondern zu Gott spricht, und weitet seine Sprechrolle zweitens so, dass er zum stellvertretenden Organ des gemeinschaftlichen Gebets aller wird.

### c. Vergleichendes Zwischenfazit

Am Ende dieser beiden ersten Abschnitte zu Luther und Schleiermacher sollen die Beobachtungen kurz noch einmal vergleichend festgehalten werden.

Zunächst ist zu betonen, dass Schleiermacher sich dem Gebet hauptsächlich als einem *locus communis* widmet, jedoch auch auf das Gebet des Einzelnen eingeht. Hier ist dann zu beobachten gewesen, dass bei beiden Autoren die Rhetorik der Innerlichkeit eine bedeutende Rolle spielt, aber wenn man so möchte, in einer völlig anderen Färbung – während dort im Herzen ständig ein Feuer entfacht werden soll und Betrachtung, Bekenntnis, Dank und Bitte sich abwechseln wie die Perlen einer Schnur, geht es hier um beständige Erhebung der Gedanken, die eine Haltung stiller Ergebung formen und in die geklärte Ruhe einer friedvollen Seele münden. Während bei Luther die Worte der Orientierungspunkt ständiger Vergewisserung und Entzündung sind, so tritt bei Schleiermacher höchstens die Rede des Prediger als Stimulans der allgemeinen Stimmung der gottesdienstlichen Gemeinde als bedeutsam für das Schlussgebet im Gottesdienst auf. Es sind vielmehr die Begebenheiten des Alltags, die Anlass zum Gebet werden – allerdings eher nicht im Sinne von Stosseufzern, sondern als Verbindung der konkreten Gedanken und Gefühle mit dem Gedanken an (den unveränderlichen) Gott, dessen Reich die Bedeutung des Einzelnen und seiner leiblich-konkreten Existenz auf ein solches Mass reduziert, dass sogar dessen Verlust nicht schliesslich auch den ergebensten Dank zeitigen würde. Und während dort das Gebet als Pulsgeber des Glaubens und, indem es vor allem Geschehen von Präsenz ist, als Ort der Entstehung von Zeit in Blick kam, indem es Zeit beansprucht, so flicht sich das Ge-

<sup>57</sup> Ebd., 195.

bet hier als ein quasi lautloses Aufblicken zu Gott im Kontinuum des Bewusstseins in den ungehindert fortfließenden Strom des alltäglichen Tagesablaufs. Demgegenüber erscheinen die spezifischen Dank- oder Bittgebete nur als vorübergehende Durchgangspunkte. Bei beiden Autoren schliesslich spielt die gedankliche Dimension eine wichtige Rolle, allerdings wiederum in sehr unterschiedlicher Weise. Bei Schleiermacher hängt das Gebet am stets tätigen Bewusstsein des Subjekts, das keiner Regulierung oder Anstrengung bedarf, um sich mit dem Gedanken an Gott zu verbinden. Das Bewusstsein ist der Ort des Gebets schlechthin. Bei Luther hingegen gleicht das diskursive Nachdenken anhand von Texten einem Feuerstein, mit dem das kalte Herz erwärmt werden soll: um Worte zu finden und sich von ihnen finden zu lassen.

#### IV. Das immerwährende Herzensgebet

Das Problem, von dem ich ausgegangen war, lässt sich nun noch einmal zugespitzt formulieren, verlässt damit die Ebene des Textreferates und ruft theologische Horizonte auf, die jetzt aber in weiter Ferne belassen werden müssen. Auf der einen Seite, so könnte man sagen, steht ein Verständnis von Zeit bzw. Gebet, das sich am Ereignischarakter festmacht: Das Gebet, insofern es Gespräch ist, ist eingebettet in den Wechsel menschlichen Zeiterlebens und damit rhythmisch koordiniert. Mit der Wortförmigkeit ist die leibliche, konkrete, vergängliche Gestalt dieses Gebets gemeint, die der Zeit preisgegeben ist. Und nur unter diesen Bedingungen kommt es zu Gewährung von Zeit, zu Präsenz durch Anrede, die diese Bedingungen jeweils und immer wieder neu momenthaft aufsprengt. Der Kairos *durchbricht* die Zeit.

Auf der anderen Seite steht ein Verständnis von Zeit bzw. Gebet, das sich an der Monotonie orientiert und sich die konkreten leiblichen Gegebenheiten des Lebens zu verwechselbaren Anlässen des Andenkens an Gott dienen lässt. Sie alle sind nur Stationen auf der Geraden, deren Anfangspunkt die Geburt des Erlösers markiert. Ihr entlang fließt nun das Leben der Kirche und schreitet unaufhaltsam und gelassen ihrem feststehenden Erfolg entgegen. Insofern ist die Heilszeit ein Kontinuum, das leicht über den Wechselfällen des Lebens schwebt und diese im Medium des Gebetes einstimmt auf den seligen Frieden der Ewigkeit, wo Zeit *nicht mehr ist*.

## a. Gebet als Weg

In der Gestalt des immerwährenden Herzensgebets, so war die Ausgangsthese, könnte sich eine Versöhnung dieser beiden Typen andeuten lassen. Dies soll nun in wenigen Worten geschehen.

Das Herzensgebet ist in der asketischen Mönchsbewegung des frühen Christentums verwurzelt und vor allem in den orthodoxen Kirchen in Form mündlicher Vermittlung verbreitet worden. Im Westen hat diese Tradition vor allem durch die *Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers* Verbreitung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gefunden.<sup>58</sup>

Es geht in diesem Gebet, allerdings mit weit reichenden theologischen Implikationen besonders der orthodoxen Anthropologie, darum, mittels des unermüdlichen Wiederholens eines einzelnen Satzes »Herr Jesus Christus, Sohn Davids, erbarme dich meiner« (vgl. Lk 18,38 par.) bzw. allein des Namens Jesu Christi eine ununterbrochene Wahrnehmung von Gottes Anwesenheit im eigenen Herzen sowie in allem Geschaffenen überhaupt zu erlangen. Dies ist gleichbedeutend mit der im Hesychasmus – jener Frömmigkeitsausprägung, die dazu anleitet, den inneren Frieden in Stille und Einsamkeit zu suchen – ausgeprägten Vorstellung des sich-in-Gott-Versenkens bzw. der Einswerdung mit Gott:

»Hesychia ist Stillesein des Geistes und der Welt, Vergessen des Niedrigen, geheimnisvolles Erkennen des Höheren, das Hingeben der Gedanken an etwas Besseres, als sie selber sind. So schauen die, die ihr Herz durch solch heiliges Schweigen (Hesychia) gereinigt und sich auf unaussprechliche Weise mit dem alles Denken und Erkennen übersteigenden Lichte vereinigt haben, Gott in sich selbst wie in einem Spiegel.«<sup>59</sup>

Diese Schau mit dem Herzen setzt, wie im Zitat anklingt, eine Reinigung voraus, an die der Mensch durch die Teilnahme am Leben der Kirche selbsttätig mitwirken kann<sup>60</sup> und die als dreigestufter Weg in dieser von neuplatonistischem Gedankengut gesättigten Tradition

<sup>58</sup> Zur geschichtlichen Entwicklung s. Christoph Klein, Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit, Kap. VI.3 Das Herzensgebet, 105–112, 106–108. Die Erzählungen in folgender Ausgabe: *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*. Erste vollständige deutsche Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclaussen, Freiburg/Basel/Wien 21974.

<sup>59</sup> Gregor Palamas zitiert bei Jungclaussen, *Aufrichtige Erzählungen*, 11. Zur Etymologie und biblischen Verwendung des Begriffs s. Kunz, *Schweigen und Geist*, 23f.

<sup>60</sup> Dazu gehören u.a. das regelmässige Lesen der Schrift und die Teilnahme an den Sakramenten. Von besonderer Bedeutung ist wohl aber das Bemühen um die innere



zahlreiche Ausprägungen gefunden hat.<sup>61</sup> Immer geht es darum, als Mensch in allen Konstellationen der eigenen Lebensvollzüge geistlich bestimmt zu sein.<sup>62</sup> Zu diesem Ziel, so die Annahme, führt ein Weg, so dass Gebet hier vor allem als Prozess in den Blick kommt. Dieser wiederum vollzieht sich in mehreren Schritten.<sup>63</sup> Zunächst wird das Gebet mündlich aufgesagt und zwar in sich steigernder Frequenz. Der Lehrer des Pilgers weist ihn, das Gebet zunächst 3.000 Mal am Tag, schliesslich, über Wochen hinweg, 12.000 Mal am Tag zu sagen.<sup>64</sup>

Von ihm eigens gewidmeten Gebetszeiten weitet sich das Gebet, immer noch als mündliche Wiederholung, auf die übrigen Stunden und Tätigkeiten aus. Nach einer gewissen Zeit fängt der sog. Pilger wieder an zu wandern und dabei das Gebet stets leise vor sich hin zu murmeln, bis er merkt, dass während des mündlichen Gebets »das Gebet ganz von selbst ins Herz überzugehen begann, das heisst, das Herz fing an beim gewöhnlichen Schlagen, gleichsam innerlich, die Gebetsworte mit jedem Schlag auszusprechen.«<sup>65</sup> Das führt schliesslich dazu, dass auch seine bewusste Aufmerksamkeit beanspruchende Tätigkeiten keine Unterbrechung des Gebets mehr zur Folge haben<sup>66</sup> und er sogar im Schlaf weiterbetet.<sup>67</sup> Die weiteren Schritte und Erlebnisse des Pilgers seien hier nur angedeutet als Momente innigsten Ergriffenseins, die stets einen Bezug auf seine konkrete Umgebung haben und deutlich in Bezug mit seinen sozialen Beziehungen stehen.<sup>68</sup> Der Pilger hat erreicht, was ihn seine Reise hat antreten lassen: zu verstehen, was das immerwährende Gebet ist und es selbst ausüben zu können.

---

Einstellung der Sorglosigkeit und Wachsamkeit. Vgl. Jungclaussen, *Aufrichtige Erzählungen*, 10f.

<sup>61</sup> Vgl. Jill Gather, *Teachings on the Prayer of the Heart in the Greek and Syrian Fathers. The Significance of Body and Community*, Piscataway/NJ 2010, 14, die auf die Drei-Stufen-Lehre bei Evagrius Ponticus rekurriert.

<sup>62</sup> Zur differenzierten Rolle, die der Leib hierbei spielt, vgl. Gather, *Teachings*, 17f.

<sup>63</sup> Paradigmatisch hierfür steht der Pilger, der sich nach dem Tod seiner Frau auf Wanderschaft begeben hatte, dabei in einem Gottesdienst auf 1 Thess 5,17 gestossen war und dann weiterpilgerte in dem Wunsch, das »Beten ohne Unterlass« zu verstehen und zu erlernen.

<sup>64</sup> Jungclaussen, *Aufrichtige Erzählungen*, 33–37.

<sup>65</sup> Ebd., 40.

<sup>66</sup> Wie z.B. das Zuhören: Jungclaussen, *Aufrichtige Erzählungen*, 48.

<sup>67</sup> Ebd., 60. Schliesslich kommt bei ihm auch noch die Verbindung mit dem Atmen hinzu, ebd., 58.

<sup>68</sup> Ebd., 37, 50, 67. Der Pilger setzt seine unmittelbaren Erfahrungen immer ins Verhältnis mit dem Gebet; in einer Kirche, in der er ein paar Monate arbeitet, beginnen die Menschen seine Nähe zu suchen.



## b. Zeit und Gebet

Es geht beim immerwährenden Gebet also um eine Praxis leiblichen Vollzugs des Gebets, das mittels der unaufhörlichen Wiederholung die bewusst vollzogene Aussprache unterwandert und über den Atem hinein »in Fleisch und Blut« übergeht. Das hat zur Folge, dass das Gebet ein Eigenleben entfaltet und die Beterin auch in ihrer präbewussten Disposition ausrichtet. Es kommt, wie es bei Luther mit dem Predigen des Geistes angeklungen ist, zu einem Subjektwechsel des Gebets: nicht mehr ich bete, sondern es betet in mir und setzt mir jene präsent, die neben mir immer schon da waren.<sup>69</sup> Insofern verbindet sich hier das Moment des rhythmisierten, den Wechseln der Zeit ausgesetzten Gebets, das insofern auch als ein eigentliches Werk bestehen bleibt, mit dem Moment des fortlaufenden Bewusstseins eines Gottgedenkens, dem nicht mehr nur die Worte der Bibel, sondern schlechthin alles zum »Feuerzeug« wird. Das Herzensgebet stellt, indem es an eben jenem Konnex von Zeit und Selbst angesiedelt und dauerhaft selbsttätig wird, eine Figur des kontinuierlichen Zusammenfalls von Zeitentzug und Zeitgewährung dar und damit von Ewigkeit *in* der Zeit.

— Dipl. theol. Johanna Breidenbach ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

<sup>69</sup> Auf die Verschränkung von Herzensgebet und Orientierung am Nächsten macht besonders aufmerksam Nastja Makarytschowa, *Mitte des Herzens*, Zürich/Paderborn/Wien 1957, 21–26; 43–46.

# »Wo Andacht und Gebet ist, da ist Religion«

## Erinnerungen an eine Verhältnisbestimmung

*Florian Priesemuth*

Warum und wozu wird gebetet? Durch eine Rekonstruktion von Verhältnisbestimmungen zwischen Andacht und Gebet will ich aufzeigen, dass das Gebet durch unterschiedliche Voraussetzungen und Zielbestimmungen im Rahmen von Frömmigkeitstheorien verstanden wird. Ich konzentriere mich dafür auf eine Auswahl von Autoren am Ende des langen 19. Jahrhunderts, die Andacht in Relation zum Gebet jeweils unterschiedlich bestimmen. Da die Begriffe Andacht und Gebet jeweils anders gebraucht werden, sind die Autoren zunächst jeweils für sich präsentiert, bevor nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gefragt wird. Der Andacht begriffs- und frömmigkeitsgeschichtlich unter Rücksicht auf eine größere Quellenbasis nachzugehen, erscheint lohnenswert, kann aber im Folgenden nicht geleistet werden.<sup>1</sup>

Ich skizziere zunächst 1.) Gebet in unvermittelter Abgrenzung zur Andacht bei Friedrich Heiler und 2.) Andacht als Voraussetzung des Gebets bei Wilhelm Herrmann. Als Grundformen des Kultus finden sich Gebet und Andacht 3.) in Paul Tillichs früher Systematischer Theologie (1913) verschränkt. Emanuel Hirsch hebt 4.) in »Sinn des Gebets« (1921) das Gebet von der erlebenden Frömmigkeit der schweigenden Andacht ab, was 5.) Tillich in seiner Rezension kritisiert, indem er eine Unterscheidung von zwei verschiedenen Andachtsbegriffen einfordert. In 6.) der zweiten Auflage von 1928 spricht Hirsch von nicht-betender Erhebung zu Gott als Andacht. Hirschs »Leitfaden zur christlicher Lehre« (1938) bietet 7.) eine Frömmigkeitstheorie, in der Andacht und Gebet in der Religion die normativen Formen des humanen Gottesverhältnisses sind. Abschließend soll 8.) nach der Verankerung einer Hermeneutik des Gebets im Rahmen einer Frömmigkeitstheorie gefragt werden.

<sup>1</sup> Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005 verwendet den Begriff »Andacht« analog zu »Hausandacht« und fängt damit die im Folgenden zugrundeliegende Fragestellung nicht ein.

## 1.) Gebet - nicht Andacht - als Mitte der Religion (F. Heiler, 1918)

F. Heiler kommt als Ergebnis seiner materialreichen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchung »Das Gebet« (1918) zu einer Wesensbestimmung des Gebets als »ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehung widerspiegelt.«<sup>2</sup> Gebet wird von den allgemeineren religiösen Phänomenen Anbetung und Andacht unterschieden. Unter Andacht versteht Heiler »die stille, feierliche Seelenstimmung, die durch die Betrachtung intellektueller und ethischer, vor allem aber ästhetischer und religiöser (»numinoser«) Werte – äußere Gegenstände oder gefühlsbetonter Phantasievorstellungen – erregt wird. Während die Anbetung sich innerlich auf ein ideales Objekt richtet und dieses krampfhaft festhält, bietet die gegenständliche Voraussetzung des Andachtserlebnisses lediglich die Anregung zu demselben; die Andacht selbst hat die Tendenz sich von ihrer objektiven Versunkenheit zu lösen und zur vollen Innenkonzentration und Versunkenheit fortzuschreiten.«<sup>3</sup> Das Gebet dagegen ist wirkliche und lebendige Gottesbegegnung. Als Mittelpunkt der Religion ist das Gebet nicht mit allgemeineren religiösen Phänomenen zu verwechseln: »Weil der moderne Mensch keine rechte Vorstellung hat von der Unmittelbarkeit und Innigkeit des Gebetsverhältnisses, in dem der naive Fromme zu Gott steht, verwechselt er beständig die Anbetung und Andacht, diese allgemeineren religiösen Phänomene, die ihre Analogien auch außerhalb der religiösen Erlebnissphäre haben, mit dem echten Gebet.«<sup>4</sup>

Anders als Herrmann, der frühe Tillich und Hirsch, die Andacht und Gebet jeweils unterschiedlich ins Verhältnis setzen, vermittelt Heiler Andacht und Gebet nicht. So schließt er seine Studie mit Johannes Chrysostomos: »Nichts ist gewaltiger als das Gebet und nichts ist ihm zu vergleichen.«<sup>5</sup>

<sup>2</sup> F. Heiler, *Das Gebet*, München 1921, 491.

<sup>3</sup> Ebd., 494.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., 495.

## 2.) Andacht als Voraussetzung des Gebets (W. Herrmann, 1886)

Für den Lutherinterpreten Herrmann geht im »Verkehr des Christen mit Gott« (1886) die Andacht dem Gebet voraus: »Die Erhebung des Herzens zu Gott pflegen wir Andacht zu nennen. Es ist damit richtig ausgedrückt, daß eine innere Vergegenwärtigung Gottes, ein bewußtes Hinlenken der Gedanken auf ihn gemeint ist.«<sup>6</sup> Dabei ist die Andacht aber nicht als rein menschliche Tat zu verstehen: »Die Wohltat aber, die dieses Feuer in uns entzündet, ist die Tatsache, daß Gott uns in Christus nahe kommt. Keine andere menschliche Tätigkeit hat in unserem Verkehr mit Gott eine Stelle, als daß wir diese Wohltat Gottes verstehen und gebrauchen. Wenn irgend einem menschlichen Akte jene religiöse Bedeutung zugeschrieben wird, so wird die glühendste Andacht zu einer Verleugnung Gottes. Denn sobald wir mit dem, was wir selbst anfangen, Gott zu erreichen und auf ihn einzuwirken meinen, stellen wir uns unausbleiblich unter dem Namen Gottes ein Wesen vor, das zur Welt gehört und deshalb wie ein Weltwesen benützt werden kann.«<sup>7</sup> Unter Gebet, versteht Herrmann wie er im Lexikonartikel »Gebet« für die RE pointiert: »Anrede an Gott«<sup>8</sup>. Auch hier »ist das Erste im Gebet, daß Gott dem Menschen gegenwärtig ist. Wir müssen irgend etwas kennen, woran wir der Wirklichkeit Gottes innegeworden. Ein Mensch, der gar keine Offenbarung Gottes empfangen hätte, würde auch nicht beten können. [...] Indem wir uns darauf als auf etwas Unvergleichliches richten, werden wir andächtig. Solche Andacht ist eine Spannung der eigenen geistigen Kraft, aber zugleich setzt sich darin das Erlebnis fort, in welchem uns das Eingreifen Gottes in unser Leben klar wurde. [...] Dann ist die Anrede in Wahrheit möglich, dann ist sie aber auch notwendig.«<sup>9</sup> Die Anrede ist notwendig, da ein Verzicht einer Nichtachtung des gegenwärtigen Gottes gleichkommt.

Für Herrmann ist es die Offenbarung, die dem Menschen von Gott in Christus ohne menschliches Zutun zukommt, die die Andacht als einer inneren Ausrichtung des Menschen auf Gott in der Zuversicht auf seine Gegenwart erinnert. Andacht ist analog zu Schleiermachers Begriff der Stimmung ein Gemütszustand, eine Einstellung des Menschen im Gottesverhältnis. Das Gebet als Anrede an Gott wird mögliche, aber auch notwendige Folge der

<sup>6</sup> W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, Tübingen 1921, 169.

<sup>7</sup> Ebd., 169f.

<sup>8</sup> Art. »Gebet«, RE, 386ff.

<sup>9</sup> Ebd., 387.



Andacht. Dem Gebet ereignet sich anders als bei Ritschl, der darin nur eine religiöse Funktion neben anderen sieht, für Herrmann das eigentlich adäquate Gottesverhältnis.<sup>10</sup> Der frühe Tillich und später auch Hirsch verstehen Andacht als Frömmigkeitspraxis und tragen in die Verhältnisbestimmung von Andacht und Gebet auch die umgekehrte Bewegung, vom Gebet zur Andacht, ein und beschreiben so ein Wechselverhältnis.

### 3.) Andacht und Gebet als Grundformen des Kultus (P. Tillich, 1913)

In seiner frühen Systematischen Theologie (1913) verhandelt Tillich unter §7 »Die subjektiv-objektive Darstellung des theologischen Prinzips: Der Kultus« Gebet und Andacht als Grundformen des Kultus.<sup>11</sup> Als das »theologische Prinzip« formuliert Tillich in Anschluss an Hegel: »Die Religion ist die Rückkehr der Freiheit zur Wahrheit, des Relativen zum Absoluten ohne Aufhebung der Freiheit und Relativität. Dadurch trägt die Religion beide Momente in sich, das Absolute und das Relative, und ist der Ort, wo das Absolute sich herablassen kann zum Relativen, das Relative sich über sich selbst erheben [kann] zum Absoluten«<sup>12</sup>. Die beiden Bewegungsrichtungen im Gottesverhältnis sieht er zum einen im sich vor Gott bringenden religiösen Subjekt und zum anderen in der Anschauung der Gegenwart Gottes dargestellt. So findet sich im Leitsatz des §7: »Im Gebet wird das Einzelne vor Gott gebracht und man erhebt sich über alles Einzelne zu Gott; in der Andacht wird die Gegenwart Gottes im Einzelnen und über allem Einzelnen angeschaut.«<sup>13</sup> Tillich beschreibt Gebet und Andacht als ineinander übergehende Frömmigkeitstypen: »Ist das Gebet die Lebensform des konkreten, so die Andacht des abstrakten Typus der Frömmigkeit. Es gibt keine Sphäre des Lebens, die nicht zur Andacht leiten könnte, weil es keine gibt, in der Gott nicht gegenwärtig wäre; wie aber

<sup>10</sup> Hans Jürgen Luihl, *Des Fremden Sprachgestalt*, HUT 30, Tübingen 1993, 187–201.

<sup>11</sup> Vgl. Erdmann Sturm, »Wandelt alles, was ihr erlebt, in ein Gebet, in ein Einswerden der Seele mit Gott«. Die Gebetstheologie des frühen Tillich im Kontext der Philosophie Hegels und der Dogmatik Emanuel Hirschs (1909–1922), in: Werner Schüssler/A. James Reimer, *Das Gebet als Grundakt des Glaubens*, Münster 2004, 77–107.

<sup>12</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie*, 1919, EW IX, 315.

<sup>13</sup> Ebd., 388.

das Gebet zuletzt über alles einzelne in die Einheit mit Gott führt, so erhebt die Andacht schließlich zu der Anschauung Gottes selbst und der betenden Sehnsucht, mit Gott eins zu werden. So wird Gebet zur Andacht und Andacht zum Gebet.«<sup>14</sup> Allein bergen sie jeweils Gefahren: das persönliche Gebet droht in den »Dienst der Selbstheit« zu geraten und die abstrakte Andacht überpersönlich sowie abstrakt-unwirksam zu werden. Beide Typen sind im öffentlichen Gottesdienst verbunden. Hier kommt es zum Bekenntnis und zur Erbauung des Gottesverhältnisses der Gemeinde. So fährt der Leitsatz zu §7 fort: »Im Kultus der Gemeinde verbinden sich Gebet und Andacht zum öffentlichen Gottesdienst, in dem die Gemeinde ihren Besitz [gemeint ist das Gottesverhältnis] zugleich darstellt und erneuert.«<sup>15</sup>

Tillich sieht in der Doppelbewegung von Gebet und Andacht das »theologische Prinzip« dargestellt. Beide werden als Richtungen im Gottesverhältnis bestimmt und gehen ineinander über. Im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vereinigen sie sich. Damit ist die Andacht nicht wie bei Heiler ein von dem Gebet zu unterscheidendes allgemein-religiöses Phänomen oder wie bei Herrmann eine dem Gebet zugrundeliegende Erinnerung eines Offenbarungsgeschehens, sondern mit dem Gebet als Frömmigkeitspraxis in einem wechselseitigen Übergangsverhältnis begriffen. Entsprechend seines theologischen Prinzips wird im Gebet dargestellt und aktualisiert, dass sich das Relative zum Absoluten erhebt, die Freiheit zur Wahrheit zurückkehrt.

#### 4.) Persönliches Gebet statt schweigender Andacht (E. Hirsch, 1921)

In »Der Sinn des Gebets« (1921)<sup>16</sup> thematisiert E. Hirsch Andacht unter »I. Erlebende und betende Frömmigkeit«. Rein passives religiöses Erleben führt zu »schweigender Andacht« und nicht zum Gebet: »Es handelt sich [beim Erlebnis] um ein seltsam erschütterndes Hindurchleuchten des Unendlichen durch das Endliche. [...] Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieser Art Erfahrung, daß die Seele dabei nichts tut. Sie denkt nicht, und sie will auch nicht. Es bleibt ein reines Empfangen, in dem eine Gestaltung nicht statthat. Das so verstandene allgemeine religiöse Erlebnis führt darum auch nicht zum Gebet. Es

<sup>14</sup> Ebd., 390.

<sup>15</sup> Ebd., 388.

<sup>16</sup> Emanuel Hirsch, Der Sinn des Gebets, Göttingen 1921.

führt zur schweigenden Andacht.«<sup>17</sup> Gegenüber steht die persönliche Gottesbegegnung, in welche die Andacht gesteigert werden kann.<sup>18</sup> Gebet ist »wirkliche Berührung der lebendigen Seele mit dem lebendigen Gott, wirkliches Hineinstellen des ganzen Lebens, der ganzen Persönlichkeit, in die Gegenwart eines Gottes, den man kennt.«<sup>19</sup> Für Hirsch ist diese Unterscheidung Teil einer Zeitdiagnose: »Die Menschen sind heute sicherlich religiös angeregt, vielleicht sogar religiös aufgeregt, aber wie weit sie auch religiös lebendig sind, das ist trotz aller Erlebnisse noch ein ungeklärtes Problem.«<sup>20</sup>

Hirsch setzt Andacht und Gebet voneinander ab, wobei er den Übergang von Andacht zu Gebet in Form einer Steigerung denkt. Anders als bei Herrmann ist dieser Übergang aber keineswegs notwendig. Tillich kritisiert in seiner Rezension diesen Andachtsbegriff als einseitig und kritisiert das stark einer personalen Gottesvorstellung verpflichtete Gebetsverständnis.

## 5.) Ästhetische und mystische Andacht (P. Tillich, 1922)

»Seine [Hirschs] Auffassung der Andacht wird aber ihrer Idee nicht gerecht. Wohl gibt es die Form der Andacht, die nur religiöses Erlebnis ist, das kommt und geht, das unter dem Gebet steht; aber es gibt auch eine Andacht, die das Teil des Gebets ist, das ruhende Einswerden mit dem göttlichen Willen, das liebende Sichversenken in die göttliche Wesenheit.«<sup>21</sup> Tillichs Kritik fordert den Andachtsbegriff nicht nur als Voraussetzung sondern auch als Zielbestimmung des Gebets ein. Dabei differenziert er innerhalb des Andachtsbegriffs zwischen der ästhetischen und der mystischen Andacht: »wir vermissen die Unterscheidung zwischen der ästhetischen Andacht, die unterhalb des Gebets liegt, und der mystischen Andacht, in die einzumünden der Sinn des Gebets ist.«<sup>22</sup> Die mystische Andacht geht für Tillich über die Gegenständlichkeit des personhaften Gebets hinaus, der Hirsch für ihn verhaftet bleibt: »Das personhafte Gebet vollzieht sich in der Form einer gegenständlichen Gegenüberstellung von Gott und Mensch. Eine solche aber entspricht weder dem

<sup>17</sup> Ebd., 6.

<sup>18</sup> Ebd., 7.

<sup>19</sup> Ebd., 9.

<sup>20</sup> Ebd., 10.

<sup>21</sup> Paul Tillich, Theologische Blätter 1 (1922), Sp. 137.

<sup>22</sup> Ebd., Sp. 138.

Wesen des Unbedingten, das jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht, noch ist es erträglich für das Bedingte, das von dem gegenständlichen Unbedingten rettungslos zerdrückt wird.«<sup>23</sup> Die Vollendung des Gebets ist die Aufhebung der Gegenständlichkeit: »Im Verhältnis zu Gott ist nicht das Letzte, was im Verhältnis zu Menschen das Letzte bleiben muß, wo endliche Form gegen endliche Form steht. Gott aber vollendet seine Gnade da, wo sie bejaht wird, wieder aufhebt zu dem, was jenseits jeder Form liegt, der Liebe, die zugleich Wesen und Abgrund alles Endlichen ist.«<sup>24</sup>

Dass sich Tillichs Gebets- und Gottesverständnis im Vergleich zur Systematischen Theologie von 1913 verändert hat, kann anhand der unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Gebet und Andacht deutlich werden.<sup>25</sup> Während vorher noch die Überpersönlichkeit eine Gefahr der Andacht darstellte, die durch das Gebet korrigiert wurde, wird nun die mystische Andacht das Ziel des Gebets. Das Gebet führt letztlich aus einer personhaften und gegenständlichen Gottesvorstellung heraus. Hegels Andachtsbegriff als Bewegung des Endlichen zum Absoluten scheint hier durch wie auch das Andachtsverständnis Rudolph Ottos.<sup>26</sup> Wichtige Begriffe seiner späteren Theologie wie die Loslösung von der Subjekt-Objekt-Struktur oder der Formbegriff findet sich bereits in dieser Rezension. Seine dreibändige Systematische Theologie verwendet den Andachtsbegriff nicht mehr im Zusammenhang mit dem Gebet. Als die drei Elemente des Gottesdienstes benennt er dort Anbetung, Gebet und Kontemplation<sup>27</sup>. Da ich mich in diesem Zusammenhang auf die Verwendung des Andachtsbegriff konzentriere, übergehe ich die Frage, inwieweit Tillichs Kontemplation der mystischen Andacht entspricht. Wie hat Hirsch auf Tillichs Kritik reagiert?

<sup>23</sup> Ebd., Sp. 138.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Erdmann Sturm, Die Gebetstheologie des frühen Paul Tillich, hat diese Entwicklungen durch einige frühe Predigten nachgezeichnet.

<sup>26</sup> Zum Verhältnis von Tillich und Otto: Peter Schütz, Rudolf Otto und Paul Tillich – biographische und theologische Überlegungen, in: Thorsten Dietz/Harald Matern (Hg.), Rudolf Otto, Religion und Subjekt, Zürich 2012, 197–236.

<sup>27</sup> Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1984, 222.



## 6.) Gebet statt nicht-betender Erhebung zu Gott (E. Hirsch, 1928)

Hirsch verwendet den Andachtsbegriff in der zweiten neugestalteten Auflage von »Sinn des Gebets« (1928)<sup>28</sup> unter »I. Betende und nicht-betende Erhebung zu Gott« als ein Beispiel für die letztere, die nicht-betende Erhebung zu Gott. Andacht begegnet im Kontext der Welterfahrung: »Das Rauschen des Waldes und das Wandern der Wolken [...] vermögen ihnen [den Menschen] den Sinn zu fangen, zu erschüttern, daß er dabei verweilt und dann hindurchbricht in die Tiefe. So können Andacht und Besinnlichkeit aber in jeder Wahrnehmung, auch der schlichsten und alltäglichsten, die offene Tür zum Ewigen finden.«<sup>29</sup> (Diese Form der Erhebung zu Gott birgt die Gefahr des Missbrauchs: »Gewiß hat sich die kunstreiche Weltlichkeit all dieser Erfahrungen angenommen, hat auf sie Jagd gemacht, sie zu steigern und zu schmücken, in ihren feinsten und seltsamsten Abschattungen durchzuschmecken gesucht und dadurch sich und sie um ihre Unschuld gebracht: statt eines erfüllten Gottesverhältnisses, eines echten Ergriffenseins vom Ewigen hat sie nur eine unwahrhaftige Frömmigkeit gewonnen, ein Spiel, darinnen sie ihr selbst und andern Andacht und Tiefe vorgaukelt.«<sup>30</sup> Welche Bedeutung hat die nicht-betende Erhebung zu Gott im Verhältnis zum Gebet? Der Beter »weiß, dass sein Beten leer ist, wenn nicht sein ganzes Leben andächtig zu Gotte atmet. Darum wird auch seine Frömmigkeit dankbar jene Erfahrungen in sich hineinnehmen, die uns das Irdische ins Ewige zu stellen lehren; nur mit ihnen wird er in der Innerlichkeit seines Gottesverhältnisses vollendet werden. Gewinnen sie nun aber für ihn wirklich erst darum Sinn und Leben, weil er betet? Bewährt es sich ihm, daß man im Gebet anklopfen müsse, um die Tür aufgetan zu bekommen? Bibel und Katechismus bezeugen es«<sup>31</sup>. Eine Bewegung vom Gebet zur Andacht unter der Verwendung des Andachtsbegriffs als Zielbestimmung des Betens wie beim frühen Tillich findet sich hier nicht. Als Ziel des Gebets kann für Hirsch das »eigentliche Gebet«, das »Gebet im Geiste«, gelten, auf das er am Schluss seiner Schrift im Anschluss an 1. Thess 5,17 zu sprechen kommt: »Nicht die Worte, die innere Haltung macht das Gebet zum Gebete. Die Worte sind beim Gebet nur Mittel, die Bewegung des Herzens zu Gott, Gottes zum Herzen auszudrücken;

<sup>28</sup> Emanuel Hirsch, *Sinn des Gebets*, Göttingen <sup>2</sup>1928.

<sup>29</sup> Ebd., 12.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., 13.

die in hinein geschehende Arbeit der Innerlichkeit, das Denken, das Sinnen, das Gott vor Augen haben, das ihn Hören und Empfangen, die Leidenschaft, ist das eigentliche Gebet. [...] Ohn' Unterlaß zu beten, das heißt ohn' Unterlaß in dem Geiste stehen, der uns zum Gebete und im Gebete bewegt, von diesem Geiste so sich regieren zu lassen, daß das ganze Leben ein Aufatmen zu Gott wird.«<sup>32</sup> Das Gebet des Geistes bleibt dabei personhaft auf Gott bezogen und wehrt der Versuchung im Gebet über das Gebet hinausgehen zu wollen: »Wir hielten [wenn wir dieser Versuchung erliegen würden] das Gebet nur für einen Weg, um über das Gebet hinauszukommen, und hofften Gott jenseits des Gebetes besser zu finden, jenseits des Gebets einzugehen in ihm. [...] Das Gebet des Geistes ist kein Sichvergessen in einem Geheimnis, sondern weit eher ein Sicherinnern und Sichdarbringen ohne Worte vor ihm, der uns durchs Evangelium kund tut.«<sup>33</sup>

Andacht ist also wie bei Herrmann eine Voraussetzung des Gebets, die aber nicht nur in der Begegnung mit Jesus Christus, sondern überall dort entstehen kann, wo das Ewige im Irdischen aufscheint. Überall ist Gott gegenwärtig. Hirsch verortet diese aller Erhebung zu Gott vorausgehende Allgegenwärtigkeit Gottes im Selbstbewusstsein.<sup>34</sup> Andacht und Gebet sind Formen der Erhebung zu Gott, wobei die Andacht ins Gebet übergeht. Tillichs Kritik wird indirekt zurückgewiesen und der Andachtsbegriff weiter als eine Form der Erhebung zu Gott im Wechselverhältnis zum Gebet ausgebaut. Ich wende mich dem dogmatischen Entwurf von Hirsch zu, der das Verhältnis von Andacht und Gebet im Rahmen seiner Frömmigkeitstheorie expliziert.

## 7.) Andacht und Gebet in der Antinomie des Gottesverhältnisses (E. Hirsch, 1938)

Hirschs »Leitfaden zur christlichen Lehre« (1938) stellt sich der Herausforderung einer Vermittlung von neuzeitlichem Wahrheitsbewusstsein und der im Glauben an das Evangelium empfangenen Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Es geht ihm darum zu zeigen, dass »ein dem Christlichen geöffnetes menschliches Wahrheitsbewußtsein erst wahrhaft menschlich und ein dem Menschlichen erschlossenes christliches Wahrheitsbewußtsein erst wahrhaft

<sup>32</sup> Ebd., 58.

<sup>33</sup> Ebd., 60.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 9.

christlich«<sup>35</sup> ist.<sup>36</sup> Entsprechend gliedert sich der »Leitfaden« nach einer dogmatischen Propädeutik (§1–42, Kreis 1) in die Explikation des menschlichen Wahrheitsbewusstseins (§43–71, Kreis 2), des christlichen Wahrheitsbewusstseins (§72–100, Kreis 3) und der Verschränkung beider im christlichen Leben als wahrhaft menschlichem Leben (§101–130, Kreis 4). Andacht und Gebet werden in §55 als Doppelbewegung im Gottesverhältnis bestimmt. Zunächst skizziere ich sehr knapp, wie Hirsch das Gottesverhältnis im menschlichen Wahrheitsbewusstsein verortet. Der Zielpunkt der Analyse der menschlichen Wahrheitsgestalten, Sach-, Sinn- und Gewissenswahrheit, ist in der Bestimmung der Gewissenswahrheit als Ort des echten Gottesverhältnisses in §49 »Die Selbsterkenntnis«. Gott findet sich in §53 gleichursprünglich zweifach bestimmt. Gott ist zugleich »das Letzte und Höchste in dem allgemeinen, die Wirklichkeit erklärenden und verstehenden Wahrheitsbewusstsein«<sup>37</sup> wie auch der mit dem Menschen im persönlichen »leiden- und taterfüllten Verhältnis«<sup>38</sup> Stehende. Er ist Allbedingender und Einer als sich gegenseitig bestimmende Wechselaussagen<sup>39</sup>. Das Gottesverhältnis ist im §54 in Antinomie gedacht. Gott ist Herr und zugleich Geist: »Daß Gott der Herr ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, dass er als der Allbedingende sowohl der Verborgene, als der schlechthin unserer Einsicht entzogene ist, [...] als auch der Alleinwirkende [...]. Damit ist das Gegenüber im Gottesverhältnis von jedem uns erklärbaren und verstehbaren und jedem uns Bestimmung und Einwirkung gestattenden Gegenüber [...] unterschieden [...]. Daß Gott Geist ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, daß er als der Allbedingende der ist, dem wir innerlich verwandt sind, den wir kennen, wo wir bei uns selbst und wir selbst sind, in dem und aus dem wir zur Freiheit verantwortlichen Menschseins entbunden sind, der mit seinem unerbittlichen Fügen durch Zeichen an unsern Sinn und Geist sich wendet.«<sup>40</sup> Vor diesem Hintergrund kann nachvollziehbar werden, wieso Hirsch im Bezug auf das Gottesverhältnis in §55 »Andacht und Gebet« von einer Doppelbeziehung spricht. Andacht ist die Gottesbeziehung, »das Vernehmen Gottes, Aufmerken auf Gott,

<sup>35</sup> Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 62.

<sup>36</sup> Vgl. Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin 1991; Arnulf von Scheliha, *Emanuel Hirsch als Dogmatiker*, Berlin/New York 1991.

<sup>37</sup> Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, 84.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 85.

<sup>40</sup> Ebd., 87.



das unser Denken und Leben in Gottes Gegenwart stellt<sup>41</sup>, die durch die Erfahrung Gottes als dem Herrn begründet ist. Gebet als »das sich in Durchsichtigkeit seiner selbst vor Gott Bringen [...] in einem wenigstens inneren Reden zu Gott«<sup>42</sup> ist durch die Erfahrung Gottes als Geist begründet. Als Doppelbewegung gehören die beiden Formen der Gottesbeziehung genauso wie die ihnen entsprechenden Arten der Frömmigkeit zusammen: »Die beiden Bestimmungen ›der Herr‹ und ›Geist‹ gehören zueinander: der Herr ohne dieses Geistsein wäre ein sinnloser Dämon [...], und Geist ohne jenes Herrsein wäre der gottheitlichen Vollmacht leer«<sup>43</sup>. »Von den Bewegungen, in denen Andacht und Gebet zwischen den beiden antithetischen Bestimmungen des Herrn und des Geistes schweben, ist aber die eine die Umkehrung der andern. Die Zusammengehörigkeit beider zu einer Doppelbewegung gibt dem Gottesverhältnis den unausschöpflichen Reichtum eines Hinübergangs zu Gott, der zugleich ein Kommen des Menschen zu sich selbst ist.«<sup>44</sup> So verstanden kann Hirsch in der dritten Anmerkung zu §55 Andacht und Gebet als Wesens- und Normbegriff der Religion angeben: »Wo überhaupt Andacht und Gebet ist, da ist Religion: das ist ihr Wesensbegriff. Und wo das Gottesverhältnis ganz in Andacht und Gebet sich kehrt und die Bewegung dieser beiden wieder alle Abirrungen [gemeint sind Opferkult oder rein äußerliche Frömmigkeitspraktiken] so vollzieht, daß in ihr Gott der Herr und Geist wird, da ist wahre Religion: das ist ihr Normbegriff.«<sup>45</sup> Die Einheit von Gott als dem Herrn und Geist, die Einheit der Doppelbewegung von Andacht und Gebet zu verwirklichen, liegt nicht im Rahmen der Möglichkeit des menschlichen Wahrheitsbewusstseins. Erst im Glauben an die im Evangelium empfangene Erkenntnis der christlichen Wahrheit (Kreis 3, §95) wird diese Einheit voll realisiert. »Im Geiste Jesu werden Andacht und Gebet zu dem, dazu sie bestimmt sind, zu dem schlichten vertrauenden und hörsamen Lebendigsein des sich vor Gott hinbereitenden Menschen im Geheimnis der göttlichen Liebe, und sind damit von aller sie bedrohenden Verkehrung zu Gottesmißbrauch, Gottbemächtigung und Gotteswerkerei befreit.«<sup>46</sup>

Andacht und Gebet sind für Hirsch wesenseigene und normative Vollzüge der Religion. Als dem menschlichen Wahrheitsbewusstsein

<sup>41</sup> Ebd., 89.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd., 87.

<sup>44</sup> Ebd., 90.

<sup>45</sup> Ebd., 90f.

<sup>46</sup> Ebd., 187.



allgemein zugängliche Weisen des Gottesverhältnisses vollziehen sie dessen innere Spannung. Durch die christliche Frömmigkeit wird diese Spannung als Einheit gehalten. Die Antinomie im Gottesverhältnis bleibt dabei erhalten. Im Vergleich mit der Doppelbewegung von Gebet und Andacht in Tillichs Systematischer Theologie von 1913 zeigen sich einige Ähnlichkeiten. Tillich hatte einen wechselseitigen Übergang von Andacht zu Gebet und Gebet zu Andacht beschrieben, während Hirsch ein Nebeneinander annimmt. Von einem einseitigen Übergang von der Andacht zum Gebet wie in »Der Sinn des Gebets« geht er nicht mehr aus. Die Anregungen Tillichs in der Rezension, die dessen neues Gebets- und Gottesverhältnis zeigen, nimmt Hirsch nicht auf. Ein Gebet, das zu einer abstrakten, entpersonalisierten Gottesvorstellung führt, ist nicht im Sinne Hirschs. Er identifiziert als Ziel des Gebets das »Gebet im Geist« mit dem »Gebet im Namen Jesu«. Im Gebet vollzieht sich immer wieder der Übergang vom menschlichen Gottesbewusstsein zum Glauben: »Das Gebet im Namen Jesu kann von uns allein als Gebet in dem Geiste Jesu, d.h. als Gebet des Glaubens, der durch die Gemeinschaft mit Jesus an Jesu Verhältnis zum Vater teil hat, verstanden werden. Das wirkliche Leben des Christen wird sich aber meist so vollziehen, daß die von dem allgemeinen menschlichen Gottesverhältnis bestimmte Weise des Betens erst während des Betens selber dem Glauben untergeben und so damit begnadet wird, Gebet in dem Geiste Jesu zu sein. Weil Glaube immer im Werdestand ist, ist es die Frömmigkeit, in der er bestimmte Gestalt gewinnt, erst recht.«<sup>47</sup>(188f.)

## 8.) Frömmigkeit und Gebet

Eine Hermeneutik des Gebets tut gut daran, sich in eine gegenwärtig verständliche Sprache zu kleiden. Ob der Andachtsbegriff, der heute in der Bedeutung einer kleinen liturgischen Form geläufig ist, dafür geeignet ist, bleibt daher fraglich. Außer Frage steht aber, dass ein Verstehen des Gebets nicht umhin kommt, dessen Voraussetzungen und Ziele zu thematisieren. Die rekonstruierten Verhältnisbestimmungen von Gebet und Andacht tasten diese aus. Wie wird Gebet möglich? Worauf zielt es ab? Beginnt das Gebet mit der Vater-Anrede Gottes und endet mit Amen?

Die referierten Autoren zeichnen Andacht in ihre Frömmigkeitstheorien ein. Für Heiler ist sie ein allgemein-religiöses Phänomen. Herrmann begreift Andacht als dem Gebet vorausgehende Erinne-

<sup>47</sup> Ebd., 188f.

rung an ein Offenbarungsereignis. Tillich sieht darin eine Aktualisierung des theologischen Prinzips dargestellt und Hirsch beschreibt es als Teil einer nicht nur dem Christen nachvollziehbaren Doppelbewegung im Gottesverhältnis.

Jeweils unterschiedlich verstanden ist Gebet zentraler Bestandteil von Frömmigkeit, ermöglicht durch Gottes Wirken. Glaube erschöpft sich nicht in Frömmigkeit und Frömmigkeit erschöpft sich nicht im Gebet. Daneben wird mit der Andacht ein nicht-betendes Gottesverhältnis thematisiert. So verstanden scheint mir die Beschäftigung mit dem Andachtsbegriff das Verständnis von Frömmigkeit zu weiten, ohne zugleich den Gebetsbegriff bis zur Unschärfe überzustrapazieren.

Es ist Aufgabe der Dogmatik, das Gebet im Verhältnis zu Glauben und Frömmigkeit zu explizieren. Dazu gehört auch eine Verhältnisbestimmung zur Religion. Dabei kann sie sich von der Frage leiten lassen: Sind fromm sein und beten wirklich ein und dasselbe?

— Florian Priesemuth studiert Ev. Theologie und war 2013/14 als Erasmus-Student an der Universität Zürich.

# Was uns das Gebet lehrt – Jean-Louis Chrétien's Phänomenologie des Gebets als Beitrag zu einer Hermeneutik des Gebets als leibliches Verstehen

*Michael Ulrich Braunschweig*

## Einleitung

Das Gebet, darin dürften sich die Religionskundler ungeachtet ihrer disziplinären Beheimatung als Bindestrich-Soziologen, -Phänomenologen, -Historiker, -Philosophen und selbst die Theologen einig sein, darf als eines der grundlegenden Phänomene »des Religiösen« und vielleicht gar des Menschseins betrachtet werden. Es liegt auf der Hand: So zahlreich die verschiedenen Erscheinungsformen und die Kombinationsmöglichkeiten der konstitutiv oder nur statistisch mit dem Gebet korrelierenden Eigenschaften (laut oder still, öffentlich oder versteckt, individuell oder kollektiv, fragend, klagend, jubelnd, lobend, dankend, um nur wenige Aspekte zu nennen) bestimmt werden, so zahlreich sind auch die denkbaren Typologien, Wesensbestimmungen, Rückführungen und Interpretationen. Eine Auseinandersetzung, die das Gebet aber als Praxis bestimmter Lebensformen ernst nimmt, ohne es in seiner Authentizität oder Legitimität von vorneherein in Zweifel ziehen zu wollen, wird m.E. allerdings nicht umhinkommen, über die reine Konstatierung seines empirischen Vorkommens und eine im Äußerlichen verbleibende Beschreibung seiner Erscheinungsformen hinauszugehen und sich durch die vom Phänomen selbst aufgeworfenen Fragen herausfordern lassen. Kurz: Man wird sich auf das die Hermeneutik des Gebets durchaus im subjektiven Sinne dieses Genitivs einzulassen haben und sich belehren lassen, welches Verständnis von Leben und Menschsein das Gebet und das Beten selbst lehrt, vermittelt und zu verstehen aufgibt. Die folgenden Ausführungen mögen als Beitrag zu Anliegen verstanden werden im Rekurs auf den an der Sorbonne lehrenden Philosophen Jean-Louis Chrétien (\*1952), der zu den profilierten Vertretern der jüngeren französischen Phänomenologie gerechnet werden darf.

Ogleich er bereits 1991 von Dominique Janicaud in seinem die Diskussion um eine »theologische Wende« in der Phänomenologie

eröffnenden Büchlein<sup>1</sup> sowie von Jean-François Courtine 1992<sup>2</sup> zu den führenden Vertretern einer neuen Richtung in der Phänomenologie gerechnet wurde, die auf innovative Weise die Grenzen der traditionellen Phänomenologie im Hinblick auf die Möglichkeit einer Phänomenologie der Religion bzw. der religiösen Erfahrung ausloteten, ist er im deutschen Sprachraum noch immer weitgehend unbekannt.<sup>3</sup> Dieser Unbekanntheit ein kleines Stück entgegenzuwirken mag deshalb als Nebenintention dieses kurzen Beitrags wahrgenommen werden. Dies lässt es geboten erscheinen, der Stimme Chrétien's selber gebührenden Raum zuzugestehen. So nehme ich mir in diesem Artikel die Aufgabe heraus, in eher darstellender Weise Chrétien's Phänomenologie des Gebets in ihren grundlegenden Dimensionen und im Hinblick auf ihre Dialogfähigkeit mit der Theologie herauszuarbeiten.

## Einleitende Bemerkungen zu Jean-Louis Chrétien

In einem in der Zeitschrift *Critique* erschienen Interview aus dem Jahr 2012 nennt Jean-Louis Chrétien, in dessen Werken man, abgesehen von einem Vorwort in der zweiten Auflage von *L'inoublable et l'inespéré*<sup>4</sup>, explizite Hinweise zu Methodik, Arbeitsweise und inhaltlichem Zentrum eher vermissen mag, als übergreifendes Thema bzw. »roten Faden« seiner phänomenologischen Arbeiten eine »Phänomenologie der Sprache (parole) als Ort, an dem jeglicher Sinn zu Tage tritt und sich sammelt. Diese Sprache ist diejenige der Endlichkeit, da sogar das Wort Gottes (parole de Dieu) uns nur in denen des Menschen zukommt.«<sup>5</sup> Die Sprache führt uns dabei an

<sup>1</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991, rechnet Jean-Louis Chrétien neben Emmanuel Lévinas, Michel Henry und Jean-Luc Marion zu den führenden Vertretern der neuen Richtung der Phänomenologie, vgl. 20 u. 51–54.

<sup>2</sup> Jean-François Courtine, *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1992, stellt Chrétien in eine Reihe mit so bekannten wie profilierten Vertretern einer Religionsphänomenologie wie Paul Ricœur, Michel Henry und Jean-Luc Marion.

<sup>3</sup> Eine Ausnahme bildet die jüngste Überblicksdarstellung Hans-Dieter Gondek/László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 2011, darin insbesondere 569–580. Im früheren von Bernhard Waldenfels stammenden Bericht (*Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983) ist von Chrétien wie von der ganzen »jüngeren« Generation noch nicht die Rede.

<sup>4</sup> Jean-Louis Chrétien, *L'inoublable et l'inespéré*, Paris 1991.

<sup>5</sup> Jean-Louis Chrétien, »Essayer de penser au-delà de la subjectivité«. Entretien réalisé par Marc Cerisuelo et Camille Riquier, in: *Critique* 790 (2013), 241–253, 243.



Grenzphänomene des Daseins, denen Chrétien in seinen Schriften nachspürt. Dabei beschränkt Chrétien sich aber nicht bloß auf eine, in ihrer phänomenologischen Möglichkeit ohnehin äußerst zweifelhafte<sup>6</sup>, Begegnung mit dem Bereich des Religiösen unter seinen unterschiedlichen Namensgebungen (dem Heiligen, dem Göttlichen, dem Absoluten u.v.a.m.). Seine seit Mitte der 80er Jahre im jährlichen Rhythmus erscheinenden Studien sind als Antwortversuche auf seine ins Existenzielle gewendete phänomenologische Grundfrage wahrzunehmen: »Wie [soll man] auf das antworten, was gemessen an all unseren Möglichkeiten in der Begegnung mit der Welt regelrecht überschießt und sich nicht einordnen lässt?«<sup>7</sup> Dem Ziel einer solchen Phänomenologie nähert sich Chrétien in einer Reihe von Analysen von »Begegnungen« (rencontres) mit Phänomenen des Überschusses (excès) wie dem Schönen<sup>8</sup>, dem Versprechen<sup>9</sup>, aber auch Gegenstandsbereichen, die sich nur mehr an den Grenzen phänomenaler Erscheinung erweisen, wie etwa der Frage nach einem Bereich des Unvergesslichen im Vergessen<sup>10</sup> oder des Unhörbaren im Hören<sup>11</sup>. Die Wortwahl der »Begegnung« (rencontres) soll dabei anzeigen, dass »die Initiative hier den Phänomenen selbst überlassen wird«<sup>12</sup>. Es ist bezeichnend für Chrétiens Arbeitsweise, dass die Analyse dieser Begegnungen sich nie auf Erfahrungen der Unmittelbarkeit berufen, sondern immer vermittelt im Gespräch und in der Auseinandersetzung nicht nur mit der philosophischen, sondern gerade auch der religiösen oder theologischen Tradition stattfindet. Disziplinäre Grenzen interessieren ihn dabei wenig – seine Hinwendung zur religiösen Tradition wie z.B. seine auch theologisch gehaltvollen Interpretationen biblischer Texte<sup>13</sup> verfolgen vielmehr die Absicht, die philosophische Fruchtbarkeit des biblischen Glaubens jenseits falscher oder vermeintlicher Evidenzen aufzuzeigen

(hier wie im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, jeweils eigene Übersetzungen, MUB).

<sup>6</sup> Vgl. dazu grundsätzlich Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma der Religionsphänomenologie*, in: Wolf-Eckart Failling u.a. (Hg.), *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin/New York 2001, 63–84.

<sup>7</sup> Chrétien, *Entretien*, 243.

<sup>8</sup> Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*, Paris 1987.

<sup>9</sup> Jean-Louis Chrétien, *La Voix nue: phénoménologie de la promesse*, Paris 1990.

<sup>10</sup> Chrétien, *L'inouïable et l'inespéré*.

<sup>11</sup> Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, Paris 1998.

<sup>12</sup> Gondek/Tengelyi, *Neue Phänomenologie*, 570.

<sup>13</sup> Z.B. in Jean-Louis Chrétien, *Sous le regard de la Bible*, Montrouge Cedex 2008.

und dadurch neue Fragehorizonte zu öffnen.<sup>14</sup> Im Rekurs auf poetische, biblische und philosophische Autoren versucht er dabei Dimensionen der Erfahrung zu erschließen, die gemeinhin verdeckt bleiben, sich phänomenologischer Beschreibung zu entziehen scheinen oder an den Extremen von Erfahrung und Denken anzusiedeln sind, um, ohne Anspruch auf eine kohärente Systemarchitektur, eine Phänomenologie »auf dem Weg« auszuarbeiten, in der die zentrale menschliche Erfahrung des Mysteriums seinen Platz haben kann.<sup>15</sup>

## Chrétien's Phänomenologie des Gebets

In diesem Zusammenhang kommt auch seine Auseinandersetzung mit dem Gebet zu stehen. Dabei sind vorderhand zwei wesentliche Elemente hervorzuheben: zunächst die Auffassung, dass jede Sprechhandlung (*acte de parole*)<sup>16</sup> immer responsorischen Charakter hat, indem sie, selbst im Monolog, immer anderen, der Welt oder auch Gott antwortet. Damit verbunden ist das zweite von Chrétien betonte Moment, wonach Rede wesentlich leibhaften Charakter hat, insofern sie an einen menschlichen Körper und seine Stimme gebunden ist. Diese zwei Momente sind auch bestimmend für seine Analyse des Gebetsphänomens, der ich mich nun zuwenden will. Chrétien lässt keinen Zweifel an der herausgehobenen Bedeutung des Gebets für jede Beschäftigung mit Religion:

»Das Gebet ist das religiöse Phänomen par excellence, denn es ist die menschliche Handlung, die als einzige die religiöse Dimension öffnet und niemals aufhört, deren Öffnung zu erhalten, zu ertragen und darunter zu leiden. [...] Mit dem Gebet erscheint und verschwindet das Religiöse.«<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Chrétien, *Entretien*, 246.

<sup>15</sup> Vgl. Anne A. Davenport, Translator's Preface, in: Chrétien: *The Call and the Response*, vii–xxix.

<sup>16</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass der in diesem Zusammenhang zentrale und von mir als »Sprechhandlung« übersetzte Terminus eines »acte de parole« mangels entsprechender Referenzen in seinen Texten wohl *e silentio* als genuine Kategorie Chrétien's anzusehen ist und weder von John Searles *Speech Acts* (Cambridge 1969) abhängt (vgl. die frz. Übersetzung von Hélène Pauchard, *Les actes de langage*, Paris 1972) noch auf der Unterscheidung von *parole*, *langue* und *langage* aus der linguistischen Theorie Ferdinand de Saussures aufruhrt.

<sup>17</sup> Jean-Louis Chrétien, *La parole blessée. Phénoménologie de la prière*, in: Courtine: *Phénoménologie et Théologie*, 1992, 41–78, 41.

Die Grundzüge von Chrétien's *Phänomenologie des Gebets*<sup>18</sup> sind rasch skizziert:<sup>19</sup>

1. Beten ist eine Sprechhandlung und entsprechend der beiden wesentlichen Bestimmungen von Sprache zugleich als Antwortphänomen zu verstehen und an die grundlegende Leiblichkeit der Sprache, die Stimme, konstitutiv verwiesen.

2. Alle Erscheinungsformen von Gebeten (seien es Dank-, Bitt-, Buß- oder Klagegebete) sind, selbst wenn sie stumm erfolgen, letztlich vom stimmhaften Gebet abhängig.

3. Das stimmhafte Gebet als solches ist wesentlich dadurch bestimmt, dass der oder die Betende sich selbst gegenüber einem unsichtbaren Anderen präsentiert.

4. Wenn das stimmhafte Gebet dabei nicht zu einem reinen Selbstgespräch zusammenschrumpfen soll, so ist es als »Exposition« gegenüber diesem Anderen zu konzipieren.

5. Stimmhaftes Gebet erweist sich weiter als agonales Transformationsphänomen, indem es uns von unserer Ego-Zentriertheit radikal von uns weg orientiert.

Die ersten beiden Bestimmungen folgen aus der Auffassung von Sprache als primär gesprochene Sprache bzw. Sprechen, das auf entsprechende physiologische Produktionsorgane angewiesen ist. Wie sich die übrigen Bestimmungen daraus ergeben, versuche ich im Folgenden zu rekonstruieren.

## Die Bedeutung des Redecharakters des Gebets

Anders als Kant, der dem Gebet nur seinen »Geist«, »die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, [...] als ob sie im Dienste Gottes geschehen« abgewinnen konnte und insofern in allen sprachlich artikulierten Erscheinungsformen von Gebeten »höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst«<sup>20</sup> zuerkennen wollte, geht Chrétien nicht von der Frage der moralpädagogischen Nützlichkeit des Gebets als charakterformender Disziplin aus, sondern fragt nach den dem Gebetsvollzug

<sup>18</sup> Ich beziehe mich hier auf den zuerst bei Courtine, *Phénoménologie et Théologie*, 1992, 41–78, erschienenen und später in *L'arche de la parole*, Paris 1998, 23–54, wieder abgedruckten Aufsatz *La parole blessée. Phénoménologie de la prière*.

<sup>19</sup> Vgl. ähnlich auch Anne A. Davenport, Translator's preface, in: Chrétien, *The Call and the Response*, vii–xxix, ix.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 195f.



vorausgehenden und den durch das Gebet implizierten und bewirkten Veränderungen des Betenden.

Sehr allgemein diagnostiziert er zunächst eine mit dem Gebet in den verschiedensten Traditionen verbundene Überzeugung: »[...] nur beim Beten kann man Gott zugewandt sein und nur Gott zugewandt kann man beten.«<sup>21</sup> Dabei stellt sich der phänomenologischen Beschreibung freilich ein doppeltes Problem. Denn »für die Konstitution der Bedeutung des Gebets [ist] der Adressat teilweise wesentlich.«<sup>22</sup> So scheint für den Betenden einerseits die Existenz des Adressaten eine unabdingbar notwendige Voraussetzung zu sein und andererseits scheint die Art und Weise der im Gebet vollzogenen Zuwendung, die Namen der Anrufung, die vorbereitenden Rituale, die vorgeschriebenen Formeln und als angemessen erachteten Körperhaltungen usw. von konstitutiver Bedeutung für die phänomenologische Beschreibung und damit die Möglichkeit einer Phänomenologie des Gebets selbst zu sein. Um der phänomenologisch nicht einholbaren onto(theo)logischen Setzung eines göttlichen Gegenübers im Gebet sowie der durch kulturelle und historische Kontingenz bedingten Pluralität von Erscheinungsformen zu entgehen, beschränkt Chrétien sich darauf, das Gebet als Sprechhandlung (*acte de parole*) anzusehen und danach zu fragen, »warum und wie wir im Gebet Stimme verleihen« und was dabei »der Sinn der verschiedenen Formen des Vortrags«<sup>23</sup> ist.

Eine erste Beschreibung kennzeichnet das Gebet sodann als »Akt der Gegenwart gegenüber dem Unsichtbaren«: »Dieser Akt der Gegenwart setzt den ganzen Menschen aufs Spiel, in allen Dimensionen seines Seins, er exponiert ihn in jeglichem Sinn dieses Begriffs«<sup>24</sup>. Diese Selbstpräsentation kann aber nur vollkommen sein und die ganze Existenz ins Spiel bringen, wenn sie nicht rein geistiger Natur ist, sondern auch die leibliche oder körperliche Existenz umfasst, wie Chrétien gegen Kant einwendet, was nur der Fall sein kann, wenn das Gebet selbst in diesem Sinne konstitutiv in der Leiblichkeit der Sprache »inkarniert« ist und nicht allein im Vernunftpostulat eines Gottesgedankens seinen Ort hat. Dies ist die erste Pointe der oben genannten Entscheidung, das Gebet unter dem Gesichtspunkt seiner Sprachlichkeit anzusehen. Bitten, fragen, klagen, loben, danken und was sonst noch die modalen Erscheinungsformen von Gebetsvollzügen

<sup>21</sup> Chrétien, *La parole blessée. Phénoménologie de la prière*, in: Courtine, *Phénoménologie et Théologie*, 1992, 41–78, 41.

<sup>22</sup> Ebd., 43.

<sup>23</sup> Ebd., 44.

<sup>24</sup> Ebd., 45.



gen sein mögen, sind, sofern sie nicht in der sprachlosen Phonalität bloßen Schreiens und Stöhnens verbleiben, sondern eben als *Fragen nach ...*, als Klagen über ... usw. immer auch einen intentionalen und propositionalen Gehalt artikulieren, *per definitionem* sprachlich verfasst.<sup>25</sup>

Ein zweites Moment kommt mit der Ausrichtung von Sprachvorgängen ins Spiel, insofern sie sich an jemand anderen richten. Denn gerade indem wir uns in jeder Anrede, nicht nur im Gebet, an einen anderen richten, uns ihm zuwenden, finden wir uns selbst durch diesen Vorgang in bestimmter Weise ausgerichtet, orientiert und affiziert:

»Die Rede (parole) affiziert und verändert den Absender und nicht den Adressaten. Wir affizieren uns selber vor dem anderen und zu ihm hin. Dies ist die erste Wunde der Rede (parole) im Gebet: [...] Ein anderer ist still in den Dialog mit mir selbst eingedrungen und hat ihn radikal verändert und gebrochen.«<sup>26</sup>

Es wird deutlich, dass dem Rede-Paradigma hier gegenüber anderen Kommunikationsvorgängen prioritären Charakter zukommt: Die reale Gegenwart des Gegenübers verändert die Art und Weise der Rede in ganz anderer Weise als dies in Kommunikationssituationen der Fall ist, in denen der andere lediglich virtuell oder imaginär vorhanden ist wie in allen Fällen von schriftlich vermittelter Kommunikation. Doch ergibt sich für die Beschreibung des Gebets als eines kommunikativen Vorgangs eine Problematik: Denn während in interpersonalen Beziehungen Fragen nach Art und Ausmaß von Symmetrie, Wechselseitigkeit und Dialogizität solcher Kommunikationsvorgänge phänomenologisch erhoben werden können, verschließt sich das Gebet dieser Beschreibungsperspektive in gewissem Sinn, weshalb ein an einem objektivierenden Kommunikationsschema von Absender-Botschaft-Adressat orientiertes Analysemodell dem sprachlichen Geschehen, das das Gebet ausmacht, nicht gerecht wird. Die Beschreibung hat sich vielmehr allein am Betenden zu orientieren, wobei der für den Betenden selber womöglich als real präsent geltende Gegenüber im Horizont der phänomenologischen Beschreibung »lediglich« virtuell als hypothetisches Zugeständnis einer weder veri- noch falsifizierbaren Möglichkeit in den Blick

<sup>25</sup> Schriftliche fixierte Gebete wie die Psalmen oder Gebetsformulare sind insofern reiner Text und werden erst durch die Aneignung in der Rede des Betenden zum Gebet, vgl. Chrétien, *La parole blessée*, 74.

<sup>26</sup> Ebd., 48f.

kommt, die aber nichtsdestotrotz ihre auf den Betenden zurückwirkenden Effekte entfaltet, was bei Chrétien sich wie folgt ausnimmt:

»Gott bitten, durch die Rede (parole) eine Fragehandlung zu vollführen, heißt, mit ihm sprechend, gleichzeitig und untrennbar etwas von ihm und etwas von uns zu sagen. Wir manifestieren uns gegenüber uns selbst, durch die Rede (parole) werden wir gegenüber uns selber manifest, während wir uns ihm gegenüber manifestieren. Bitten heißt handelnd anzuerkennen, nicht der Ursprung alles Guten und aller Gabe zu sein, und handelnd denjenigen anzuerkennen, an den wir uns um dessen willen wenden, was er ist.«<sup>27</sup>

Insofern jedes Gebet Gott als Geber des Guten bekennt, entwindet es uns unserer Selbstbezüglichkeit. So findet sich der Betende im Gebet selber verändert wieder und diese Veränderung ist nach Chrétien eine weitere wesentliche Bestimmung des Gebets. Im Gebet selber als der Antwort auf einen den Betenden immer uneinholbar übersteigenden und ihm vorausgehenden Ruf, lernt der Betende, dass er nicht beten kann.<sup>28</sup> Ob das Gebet eine Veränderung bei Gott intendiert oder nicht, ist in dieser Hinsicht nicht entscheidend, jedoch die in diesem Ringen um das Gebet, das er nicht beten kann, dem Betenden widerfahrende Veränderung. So kann Chrétien als inhärentes Telos des Gebets beschreiben: »Das Gebet bittet darum, dass die Bitte nach dem Erbetenen unterbrochen werde, denn indem es bittet, hat es erhalten«<sup>29</sup>. So erweist sich der Kampf des Betenden im Gebet nicht nur als Kampf um das Beten-Können, sondern als Kampf »wirklich zu lernen, danke zu sagen«<sup>30</sup>: »Der Betende betet, um beten zu können und zunächst, um zu lernen, dass er es nicht kann, und er ist dankbar für sein Gebet wie für eine Gabe Gottes.«<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Ebd., 49.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 54f.

<sup>29</sup> Jean-Louis Chrétien, *La prière selon Kierkegaard*, in: *Kairos* 10 (1997), 131–140, 136.

<sup>30</sup> Chrétien, *La prière selon Kierkegaard*, 137.

<sup>31</sup> Chrétien, *La parole blessée*, 54.

## Der Gebetscharakter der Sprache und seine ethischen Implikate

Die Sprachlichkeit des Gebets bringt es mit sich, dass das Gebet, selbst wenn es einsam erfolgt, niemals losgelöst von seiner konstitutiven Einbindung in einen sozialen Kontext betrachtet werden kann. Dabei ist für Chrétien allerdings nicht nur die genetische Abhängigkeit von einer Sprachgemeinschaft im Blick, sondern die menschliche Stimme als »Ort der Rückkehr von der Welt zu Gott«<sup>32</sup> und ihre unvertretbare Aufgabe im Horizont der ganzen Schöpfung. Nun gehört es zur Originalität von Chrétiens Gebetshermeneutik, dass die Frage des Verhältnisses von Sprache und Gebet sich nicht bloß darauf reduziert, dass jedes Gebet konstitutiv auf Sprache verwiesen ist, sondern auch umgekehrt gerade die Sprache wesentlich durch das Gebet bestimmt ist, ja wesentlich Gebetscharakter hat.

Diese These ist nun alles andere als selbstverständlich. Sie gründet in Chrétiens Auffassung von der Sprache als einer *Arche* der Welt: Mit Rekurs auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis entfaltet Chrétien, wie der erste Sprachgebrauch Adams nicht in der Informationsvermittlung, sondern in der Benennung der Welt besteht. Die Sprache überreicht uns die Welt und verleiht den Phänomenen Stimme.<sup>33</sup> Dabei rekurriert Chrétien auf einen Gedanken von Lévinas, wonach »thematisieren heißt, dem Anderen die Welt durch das Wort an[zuh] bieten«<sup>34</sup>:

»Die dem Menschen eigentümlichste Rede (parole) ist die zum anderen hingewendete Rede (parole), dem anderen gegeben, eine Rede von Übersiedlung und Überschreitung, eine exzentrische Rede. Was zu uns gehört ist, eine Rede äußern zu können, die aufhört, sich selbst zu hören. Sie ist wie die Liebe nicht substituierbar, ohne vorstellbare Stellvertretung; kein anderes Werk kann diese Rede ersetzen und nichts kann uns in dieser Rede ersetzen.«<sup>35</sup>

Die Rede zeichnet den Menschen unter den Geschöpfen Gottes aus. Nach dem Schöpfungsbericht ist sie die den Menschen auszeichnende Gabe Gottes. Tiere können mit ihren Organen zwar

<sup>32</sup> Ebd., 76.

<sup>33</sup> Vgl. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 156f.

<sup>34</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinie. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, 74; dt. *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987, 104.

<sup>35</sup> Chrétien, *L'Arche de la parole*, 167.

Laute produzieren, diese unterscheiden sich aber neben vielen anderen Aspekten von der menschlichen Sprache, insofern Letztere nicht in ihrer unmittelbaren Präsenz aufgeht, sondern gerade auch das gegenwärtig machen kann, was längst vergangen, weit entfernt oder noch nicht erreicht ist. Engel auf der anderen Seite sind als körperlose Geistwesen nicht fähig, den Dingen und der Welt Stimme zu verleihen, denn als rein geistige Wesen verfügen sie nicht über die entsprechenden Fähigkeiten stimmlicher Artikulation<sup>36</sup>, die den Menschen auszeichnet. Die angemessene Antwort auf die Sprache als Gabe Gottes sieht Chrétien in den Sprachformen der Darbringung (offrande) und des Lobs (louange): »In ihm [i.e. dem Lob, MUB] wird die Gabe empfangen und können wir etwas geben, das uns gehört, das heißt uns.«<sup>37</sup>

Das »Dankbarsein-Können« als Zielbestimmung der Sprache darf nun nicht als enthusiastische oder sentimentale Verkürzung oder supralapsarische Verharmlosung einer selten zu Dankbarkeit Anlass bietenden Wirklichkeit missverstanden werden: »[J]eder weiß, dass das Lob des Brotes die Hungrigen nie gestillt hat und ihren Hunger nur noch schlimmer machen kann.«<sup>38</sup> Aber gerade darin zeigt sich die ethische Dimension der Darbringung (offrande) der Welt in der Sprache. Sie verlangt, dass das Dargebrachte der Gabe angemessen ist – und »nur Leben kann gegeben werden«<sup>39</sup>:

»Die Bejahung ist der einzige Ort des Kampfes mit dem Bösen. Sagt man Nein auf das Nein, so sagt man doch immer nur Nein [...]. [...] einzig der Diamant des *Ja* vermag jede Verneinung dauerhaft, in ihrem Herzen, zu bekämpfen, ohne sie leugnen zu müssen.«<sup>40</sup>

Insofern der Mensch das im Gegensatz zu Tieren und Engeln mit einer stimmhaften Sprache begabte Wesen ist, kommt ihm im Modus des Zeugnisses eine unvertretbare und unersetzbar geforderte Aufgabe zu: In der Sprache des Menschen kommt auch die sprachlose Welt zur Sprache, im Lob der Schöpfung wird auch die ganze sprachlose Kreatur Gott – dem Geber der Sprache – entgegenge-

<sup>36</sup> Die metaphorische Rede von »Engelsstimmen« erweist sich dabei als Oxymoron und verweist damit auf das phänomenologische Grenzproblem, dass der Ruf oder Anspruch Gottes oder von Engeln sich phänomenologischer Beschreibung wesentlich entzieht, was sich sprachlich in oxymorotischen oder paradoxen Wendungen niederschlägt.

<sup>37</sup> Chrétien, *L'arche de la parole*, 167.

<sup>38</sup> Ebd., 173.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., 199.



bracht. Darin besteht die Verantwortung des Menschen für die ganze Schöpfung.

## Theologie oder Phänomenologie? Einige kritische Anfragen an Chrétien

Man mag auf diese eucharistische Deutung menschlicher Sprache mit einer gewissen Reserve reagieren. Aus ethischer Perspektive mag man etwa darauf verweisen, dass Chrétien's Interpretation auf einer zu optimistischen inkarnationstheologischen Auffassung menschlicher Möglichkeiten beruht: Mit der Deutung von Sprache, die in Lob und dankbarer Darbringung zu ihrem Ziel kommt, wird zwar der individuellen Unvertretbarkeit Rechnung getragen und kommt die menschliche Verantwortung für soziale, ökonomische, politische und auch ökologische Verhältnisse als notwendiger Voraussetzung individuellen Lobs und Dankes zum Tragen. Doch scheint gerade die Ambivalenz der Bedeutung von Sprache dort unterbelichtet zu sein, wo die Frage danach, was nun gerade nicht zur Sprache kommt, virulent und ethisch problematisch ist.<sup>41</sup> In menschlicher Rede kommt nie alles zur Sprache und gerade das Unaussprechliche, Unausgesprochene, Verschwiegene und Unterdrückte sowie die Realität von Subalternitätsverhältnissen verweisen auf die prekäre Ambivalenz einer einseitig an den eucharistischen Möglichkeiten orientierten Auffassung menschlicher Sprache als inkarnatorisch ins Recht gesetztem (Herrschafts-)Instrument.

In philosophischer Perspektive scheint mir zudem der Hinweis, dass die Chrétien's Auffassung zugrundeliegende Annahme eines göttlichen Ja zur guten Schöpfung ein Gedanke ist, den »die Philosophie als solche nicht aussprechen kann«<sup>42</sup>, auf ein methodologisches Problem hinzuweisen, das ich im Folgenden kurz mit Bezug auf Paul Ricœur zu umreißen versuche. Bei aller Anerkennung der Eigenständigkeit von Chrétien's wohlwollender Zuwendung zu Traditionsbeständen religiöser Literatur und des Muts, den ein solches

<sup>41</sup> Vgl. dazu Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performance*, London und New York 1997.

<sup>42</sup> Gondek/Tengelyi, *Neue Phänomenologie*, 580. Davon abweichend und grundsätzlich Chrétien's Ansatz als wertvollen Beitrag zu einer von methodischen Selbstverböten befreiten Phänomenologie zustimmend aufnehmend jüngst: Rolf Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg u.a. 2013, 237–246, insb. 240, Anm. 123.

Unterfangen wohl braucht im derart stark von Laizismus geprägten Milieu der Pariser Großstadt, wird man nicht umhin kommen, die Frage nach der ›Unterscheidung der Geister‹ und möglicher Kritik zu stellen.

In methodologischer Hinsicht stellte bereits der 1992 von Jean-François Courtine herausgegebene Band *Phénoménologie et Théologie* die Differenzen von Chrétien's Ansatz gegenüber denjenigen von Jean-Luc Marion, Michel Henry, aber auch Paul Ricœur heraus. Während erstere darauf abzielen, in Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition bzw. religiösen Phänomenen eine radikale Transformation der Phänomenologie selbst herbeizuführen, die wie im Falle Henrys selbst vor einem spinozistischen Ineinanderfallen von Leben und Gott nicht zurückschreckt, sondern darin gerade das Ziel einer radikalen Lebenshermeneutik sieht, verwies Ricœur mit deutlicher Reserve auf das grundlegende Dilemma einer Phänomenologie der Religion: den Umstand, dass man zwar wohl die Existenz religiöser Gefühle behaupten kann, dass diese aber nie unmittelbar gegeben sind, sondern nur vermittelt durch Sprache, Kultur und Geschichte und deshalb das Vorhaben einer Phänomenologie der Religion, zu einer universellen Bestimmung des religiösen Phänomens bzw. der Religion zu gelangen, sich mit einer unermesslichen Pluralität von Phänomenen konfrontiert sieht, deren Rückführung auf eine allgemeine, geschweige denn anthropologische, Struktur<sup>43</sup> auf theoretisch nicht weiter begründbaren und auch nicht von den Phänomenen selbst her sich aufdrängenden Voraussetzungen beruht, die damit letztlich *per petitionem principii* festlegen, was die phänomenologische Analyse zutage fördern sollte.<sup>44</sup> Selbst die, auch von Chrétien in Anspruch genommene, Annahme einer religiöser Grundstruktur von Ruf und Antwort (›appel-réponse‹) sei nie unabhängig von den unterschiedlichen historischen Wirkungen gegeben, in denen diese Struktur allenfalls inkarniert ist, und entsprechend ungesichert ist auch die Möglichkeit, sie als universale Wesenseigenschaft von Religion ausweisen zu können.<sup>45</sup> Dies hat für Ricœur die entscheidende Konsequenz, dass das Ansinnen einer Phänomenologie eines universalen religiösen Phänomens zurückgewiesen werden muss und man sich damit zu begnügen habe, die Grundlinien einer bestimmten religiösen Tradition hermeneutisch aufzuweisen.<sup>46</sup> Jeder über diese

<sup>43</sup> Vgl. Paul Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in: Courtine, *Phénoménologie et Théologie*, 1992, 15–39, 19.

<sup>44</sup> Vgl. Ricœur, *Expérience et langage*, 21.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 20.

religionsinterne Hermeneutik hinausgehende Versuch einer universalen Phänomenologie des religiösen Phänomens kann methodologisch nur als sekundäre Ausweitung und mithilfe von Übersetzungsprozeduren erfolgen, deren Plausibilitätpotential letztlich immer auf dem dabei in Anspruch genommenen Analogieverfahren beruht.<sup>47</sup>

Nimmt man diese Bedenken Ricœurs ernst, so scheint mir, müsste man sich mit einer an einer partikularen Tradition orientierten Hermeneutik des Gebets begnügen, ohne sie in einen phänomenologisch vermeintlich ausweisbaren Bereich des anthropologisch Allgemeinen erheben zu wollen. Dabei käme man aber nicht umhin, sich auch mit Fragen der traditionsinternen Gebetskritik auseinanderzusetzen: Man kann selbstredend zu Vielem beten und allem Möglichen »Opfer darbringen« – Chrétien selbst gesteht, wie gesehen<sup>48</sup>, zu, dass der Adressat des Gebets für die Art und Weise von Anbetung und Darbringung konstitutiv ist. Die Pointe einer kritischen Gebetshermeneutik bestünde aber darin, gerade diesen Impuls aufzunehmen und die Frage zu stellen, an welchen Götzen unsere Gebete sich richten, oder anders gesagt: gerade die im Gebet errungene Einsicht, dass wir nicht beten können, ernst zu nehmen und damit mit dem Gebet als »erste[m] und grundlegende[m] Akt *theologischer* Arbeit«<sup>49</sup> ernst zu machen. In diesem Horizont scheint mir die Theologie in Jean-Louis Chrétien einen bislang unterschätzten Gesprächspartner finden zu können.

— Michael Braunschweig ist Assistent am Institut für Sozialethik der Universität Zürich.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> Vgl. nochmals Chrétien, *La parole blessée*, 43.

<sup>49</sup> Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, 176 (kursiv MUB).

# Beten aus Gewohnheit?

## Einwendung gegen eine Verwendung von Merleau-Pontys Leibbegriff zur Bestimmung des Gebetsphänomens

Marcel Egli

Der Einwand gegen die Verwendung des Leibbegriffs im Zusammenhang des Gebetsthemas richtet sich gegen einen an Merleau-Ponty orientierten Leibbegriff. Dieser Leibbegriff besagt, dass Leib im Sinne des *leiblichen Verhaltens* zu verstehen ist. Und falls dieses Verhalten sich in bestimmten Situationen etabliert, sei die erreichte Routine als »verleiblichtes Verstehen« bzw. als »Gewohnheit« zu bestimmen. Gegen die Auffassung, dieser Leibbegriff sei auch im Zusammenhang des Gebetsphänomens sinnvoll, richtet sich im Folgenden die Argumentation. Die vorgetragene Kritik an diesem Leibbegriff profiliert sich zwar an Merleau-Pontys Bestimmung von »Leib«. Anderen, im weitesten Sinne gleichfalls anthropologischen Leibkonzepten, gilt dieser Einwand aber ebenso; sie sind im Zusammenhang des Gebetsthemas wenn auch nicht ungültig, so doch nicht exklusiv. Sie können nicht unwidersprochen Geltung in Anspruch nehmen.

Merleau-Pontys Leibbegriff wird im Folgenden so weit dargestellt und behandelt, als es für das Verständnis seines Konzepts des leiblichen Verstehens notwendig ist. Dieses Konzept besagt, dass aus dem leiblichen Verstehen eine Gewohnheit entsteht. Wenn sich das Verstehen verleiblicht, so ist das, was verstanden worden ist, zur Gewohnheit geworden. Merleau-Pontys Leibbegriff ist nun für viele Beschreibungen von Praktiken sinnvoll und erhellend; es gibt aber auch Beschreibungsweisen, bei denen sich dieser Begriff nicht nahelegt. So ist es beispielsweise weder selbstverständlich noch voraussetzungslos angemessen, das Gebet eben als eine Gewohnheit zu bestimmen. Denn es setzt ein Leibkonzept voraus, das dem Gebetsphänomen nicht zwingend gerecht wird. Die möglichen Einwände gegen dieses Konzept betreffen das mit ihm vorausgesetzte Wirklichkeitsverständnis. Es stellt sich die Frage, ob die für das Gebet konstitutiven *Relationen* (zu denen die Beziehungen zwischen Gebet, Betendem und Angebetetem zählen) sinnvoll berücksichtigt werden. Zu klären ist, ob es sachgemäß ist anzunehmen, dass der Betende selber oder auch jemand, der den Gebetsvorgang beobachtet, um



ihn zu bestimmen, sich, durch Einüben und Angewöhnen, an den Vorgang und an das im Gebet Intendierte gewöhnen kann.

Diese Anfragen betreffen die Überzeugung, im Gebet würde sich etwas zu etwas entwickeln (das Gebet zu einem Verstehen). Sie gründen ihrerseits in der Überzeugung, dass sich das Gebetsphänomen rechtmäßig dann erschließt, wenn der Fokus auf den Vorgang des Betens selbst gerichtet wird. In diesem Zugang zum Gebetsphänomen erhält der Leib einen anderen Stellenwert, als er in Merleau-Pontys Konzept vorgesehen ist. Der Leib ist dann nicht das *Mittel*, mit dem das Gebet vollzogen wird, sondern der *Vorgang* des Gebets selbst. In dieser Sichtweise dient der betende Leib dem Beten selbst. Diese Bestimmung des Leibes folgt nicht einer dem Betvorgang externen Beschreibungsweise. Entsprechend wird mit ›Leib‹ nicht der am Vorgang beteiligte Handlungsträger bestimmt, sondern das leibliche Hervorgebrachtwerden des betenden Ich.

Konkret geht es im Folgenden darum, der Bestimmung des Leibes als eines ›Vehikels‹ (Merleau-Ponty) die Bestimmung des Leibes als eines Vorganges der ›Leibung‹ (Jean-Luc Marion) gegenüberzustellen. Zur Darstellung dieser Opposition wird erörtert, von welchen Voraussetzungen sich die Bestimmung des Gebets als eines ›verleiblichten Verstehens‹ leiten lässt und zu welchem Ergebnis sie gelangt. Dieser wird die andere Zugangsweise gegenübergestellt. Durch dieses Gegenüberstellen wird die Bestimmung des Gebets als ›verleiblichtes Verstehen‹ verortet. Dieses Verorten ist ein *Widersprechen und Opponieren*. Die beiden Zugangsweisen finden ihren jeweiligen Ort nämlich nicht in einer gemeinsamen Ordnung, sondern *mittels eines Widersprechens* von der jeweils ganz anderen Position her. Gegenüber der Bestimmung des Gebets als ›verleiblichtes Verstehen‹, und damit als Gewohnheit, wird die Position vertreten, das Gebet sei eine Nicht-Gewohnheit, bei der der Leib nicht als der Leib des Betenden zu bestimmen ist, sondern als der einer anderen leiblich wirksamen ›Instanz‹, die den Betenden erst zum Betenden macht. Eine Vermittlung der beiden Zugangsweisen ist nicht möglich. Für den Betenden, der sein eigenes Beten verstehen will, wäre das Gebet dann zu bestimmen nicht als ein Verstehen von etwas, sondern als ein anfängliches Selbstverstehen, das einem vollkommenen Nicht- und Nichts-Verstehenkönnen folgt.

Für die dargestellte Problematisierung des Leibbegriffs leitend ist die Überzeugung, dass sich nicht von selbst erklärt, was ›Leib‹ bezeichnet, sondern dass jeder Leibbegriff bedingt ist von einem bestimmtem Gottesbegriff und einem entsprechenden Wirklichkeitsverständnis. Die umrissene Kritik fokussiert auf zwei Relate des

Gebetsvorgangs: die ›Instanz‹ *Gott* als die Größe, auf die das Gebet bezogen ist, sowie der *betende Leib* als die Größe, in und an der das sich auf *Gott* beziehende Gebet als Gebet erscheint. Entscheidend dabei ist, wie die *Relation* dieser Relate verstanden wird.

Die Darstellung folgt dieser Gliederung: Vorab ist zu klären, was in der folgenden Untersuchung überhaupt ›Verstehen‹ heißt (1.). Dann wird beschrieben, mit welchen Problemen sich das Bestimmen des Gebetsphänomens *prima facie* konfrontiert sieht und wie mit diesen umzugehen ist (2.). Es folgt die Darstellung des Leibbegriffs von Merleau-Ponty (3.). Auf die Kritik an dieser Position (4.) folgt die Darstellung des Begriffs der ›Leibung‹ von Jean-Luc Marion (5.), um zum Schluss (6.) diesen Ansatz konstruktiv aufzunehmen und – die Kritik an Merleau-Pontys Leibbegriff fortsetzend – in explizit theologischer Sprache auf das Gebetsphänomen hin auszulegen.

## 1. Klärungen

### ›Verstehen‹

Damit die gegebene Fragestellung deutlich wird, ist eine begriffliche Klärung unerlässlich. D.h., im Verfahren, das Gebet als ›verleiblichtes Verstehen‹ zu verstehen, ist *der Begriff* ›(verleiblichtes) Verstehen‹ von *dem Vollzug und dem Resultat des Verstehens* dieses Verstehens zu unterscheiden. Denn Verstehen ist dabei auf zwei Ebenen im Spiel: 1) Verstehen im Sinne von ›sich mit etwas auskennen‹, ›sich mit etwas vertraut machen‹, ›sich an etwas gewöhnen‹; 2) Verstehen im Sinne von ›etwas als etwas bestimmen‹. Für die erste Verwendungsweise wird im Folgenden der Begriff ›Verstehen‹ verwendet, für die zweite der Begriff ›Bestimmen‹. Während im ersten Fall das Sich-Gewöhnen-an-etwas gemeint ist, geht es im zweiten Fall darum, ein einzelnes Phänomen in einem allgemeinen Verstehenszusammenhang zu verorten, um es *als* etwas zu verstehen. Wenn in der Untersuchung des Gebetsphänomens das Gebet also als ein ›verleiblichtes Verstehen‹ bestimmt wird, so geht es dabei um eine Untersuchung, durch die der Vorgang, bei dem ein Können und eine Fertigkeit erlangt wird, *als* das Erlangen eines Könnens bzw. einer Fertigkeit oder eben als eine Gewohnheit bestimmt wird. Der Einzelfall des Gebetsvorgangs wird als Fall der Gruppe der Gewohnheiten bezeichnet.

Der Versuch nun, das Gebet als ›verleiblichtes Verstehen‹ bzw. als ›Gewohnheit‹ zu bestimmen, steht vor der Aufgabe, beide genannten

Weisen von Verstehen zu integrieren. Er hat die beiden oben genannten Verstehensaspekte zusammenzufassen: 1) den Vorgang des *Sich-auf-etwas-Verstehens* und 2) das *Bestimmen* dieses Sich-auf-etwas-Verstehens. Nicht nur das Bestimmen ist ein Verstehen, sondern auch das Erlangen der Fertigkeit, beispielsweise beten zu können. Der Versuch hat einerseits die Innerlichkeit und damit einhergehende spezifische Unsichtbarkeit des Gebets als Gewohnheit zu beachten; und es gilt darüber hinaus, dieses nicht eindeutige, sondern stets mehreren Verständnissen offene Phänomen zu bestimmen und in einem eigenen Konzept kohärent zu beschreiben. Das resultierende Gebetskonzept dient dann dem Bestimmen eines im Leib beheimateten Verstehens. Anders gesagt: Das Bestimmen, dem der Status des Allgemeinen des Verstandes eignet, versucht die Verstehensbemühung zu bestimmen, die ihren Ort im und am Besonderen eines einzelnen Leibes hat. Es geht zweimal um einen Verstehensvorgang: um das Bestimmen eines einzelnen Vorgangs durch die Allgemeinheit von Begriffen sowie das Selbstverstehen eines Einzelnen.

### Phänomenalität des Gebets

Während hinsichtlich der *Fragestellung* obige Erläuterung nötig war, ist eine Klärung auch in Bezug auf die *Phänomenalität selbst*, d.h. die Erscheinungsweise und den Ort eines leiblichen Vorgangs (z.B. eben des Gebets) unerlässlich. Zu klären ist die Weise, wie sich der Vorgang seinem Betrachter zeigt. Es muss geklärt sein, *wie* sich das Phänomen dem Vorhaben darbietet, das es als etwas bestimmt. Mit der Bezeichnung des Phänomens als eines ›verleiblichten Verstehens‹ ist bereits eingegrenzt, wie es sich zeigen kann; mit dieser Bezeichnung ist eine bestimmte Phänomenalität des Phänomens gegeben. Es ist einerseits *ein Phänomen, das leiblich ist*. Es zeigt sich im, am und durch den Leib des am Vorgang Beteiligten. Wenn der Vorgang leiblich ist, so ist es ein *innerlicher* (leiblich-innerlicher) Vorgang. Denn ein verleiblichtes Verstehen ist primär ein *Sich-selbst-auf-etwas-Verstehen*. Mit der ergänzenden Bezeichnung als ›Verstehen‹ aber ist nicht bloß dieser Bezug auf den am Vorgang Beteiligten selbst, der *sich selbst* auf etwas versteht, gemeint, sondern zudem eine bestimmte Rationalität des Vorgangs vorausgesetzt. Er ist nicht nur ein innerlicher Vorgang, sondern ebenfalls eine grundsätzlich auch anderen mögliche Verstehensbemühung. Er vollzieht sich auf eine rationale Weise, so dass er nicht nur für denjenigen, der ihn vollzieht, sondern auch für andere, die seine Vernunft teilen, nachvollziehbar ist. Wenn der Vorgang ein Verstehen ist, so ist er nicht nur ein verborgener, sondern stets auch



ein *rationaler* (nicht nur leibgebundener, sondern auch vernünftiger) Vorgang des Menschen. Diese beiden Eigenschaften des leiblichen Verhaltens sind konstitutiv. Wer sich verhält (indem er z.B. betet), tut dies leiblich, also bei sich und für sich selbst; er tut dies aber auch auf eine allgemein-menschliche Weise.

Trotz der Allgemeinheit dieser leiblichen Verstehensbemühung, bedeutet die Leiblichkeit dennoch eine *Gebundenheit an einen bestimmten Ort* (eine Position). Der leibgebundene Vorgang lässt sich nicht anderswohin delegieren. Wenn jemand z.B. selbst nicht betet, betet niemand anders für ihn sein Gebet. Mit der Leiblichkeit ist in Bezug auf den *faktischen Vorgang* ein Allgemeineitscharakter, der beim verstehenden Bestimmen und dem analogen Mit- oder Nachvollzug gegeben ist, ausgeschlossen. In seiner Leiblichkeit ist das Gebet die Handlung eines unvertretbar Einzelnen, die sogar für jene Menschen, mit denen der Betende seine Vernunft teilt, ein fremder Vorgang ist und bleibt. So wie sich der Gebetsvollzug mit niemandem teilen lässt, lässt sich vom Gebet auch nicht alles *vermitteln*. Das Gebet als das leibliche Verhalten eines Einzelnen entzieht und verbirgt sich. Verborgен bleibt dabei nicht nur – wie oben erläutert – das, wodurch und womit leiblich-innerlich gebetet wird. Es entzieht sich darüber hinaus auch, *was* angebetet wird. Das, worauf sich das Gebet richtet, tritt im beobachtenden Beschreiben des Gebetsphänomens nicht auf. Diese Stelle bleibt leer.

## 2. Das Gebetsphänomen bestimmen

Das Gebet, konzipiert als »verleiblichtes Verstehen«, ist also ein leibliches und damit innerliches Geschehen, hat aber zugleich einen rationalen Charakter, insofern es einen Gehalt aufweist, der sich nicht nur für einen selbst, sondern auch für andere, die beten können, verständlich machen lässt. Das Gebet ist dem Verstehen entzogen, aber auch als ein vernünftiger und rationaler Vorgang dem Verstehen zugänglich. Es ist ein Phänomen, das sowohl sich verbirgt, als auch in gewisser Weise zu Tage tritt. Es verbirgt sich, indem es sich im Inneren des Betenden abspielt, ist aber auch Sprache und zeigt sich, indem es als Gebetsformel, Geste oder Ritual eine Form annimmt, die auch anderen zugänglich ist und von ihnen adaptiert werden kann.



## Problem

Das *Problem*, dem sich das Konzept des ›verleiblichten Verstehens‹ stellt, lässt sich damit ganz grob wie folgt fassen: Es gibt keine Formen des Gebets, in denen sich der Gebetsvorgang in allen Aspekten hinreichend erschließt. Selbst im Fall der Anbetung nicht. So zeigt z.B. das angebetete Jesuskind in der Darstellung der ›Anbetung der Könige‹ nicht alles von sich, sondern verbirgt seine Identität als Messias. Zeigte sich in dieser Situation alles offen, wäre es keine Anbetungssituation. In Fällen, wo sich etwas eindeutig als Intendiertes zeigt, handelte es sich bloß um einen Akt der Bewunderung: Der Jesus wird dann als neuer Herrscher, als niedlicher Säugling usw. bewundert. Bloße Bewunderung ist jedoch keine Anbetung. Die Messianität des Jesuskindes bleibt verborgen, weil nur die Verborgenheit die anbetungswürdige Messianität anzeigt.

In Anbetung und Gebet ist nicht nur das, *worauf* sich das Gebet richtet, für den, der nicht betet, nicht wirklich und gilt als bloß gedacht, eingebildet oder krankheitsbedingt halluziniert. Sondern es zeigt sich ihm auch nicht alles *vom* Gebet; dem bloß betrachtenden Dritten bleibt einiges zwingend verborgen. Ohne das Sich-Entziehen im Gebetsphänomen gibt es für den Betrachter kein Verstehen des Gebets. Dem Betrachter erschließt sich das Gebet entweder gar nicht oder, wenn doch, nur unzureichend. Als liturgisch gestaltete Handlung einer Gruppe oder eines Einzelnen ist es als Formel, Geste oder Ritual zwar für den Betrachter vernehmbar und beschreibbar (wenn auch nicht darin, *worauf* es sich richtet). Als stilles Gebet wird es ebenso nur unzureichend entschlüsselt. Und das ›glaubende Gerichtetsein‹ des Betenden schließlich bleibt ihm vollständig verborgen. Dennoch gilt jede dieser Formen als Gebet.

Aus dieser Problembestimmung folgen Untersuchungsfragen wie: Unter welchen Umständen und mit welchen Mitteln kann ein Vorgang dennoch als Gebet identifiziert und beschrieben werden?: in der Beteiligtenperspektive?, im separaten Nachvollzug? usw. Und als was soll es beschrieben werden?: als Widerfahrnis?, als umwälzendes Ereignis? usw.

## Methode und deren Problematik

Die These wird unten sein, dass die Beschreibung des Gebets nur dann sinnvoll sei, wenn sie den Blick vom Betenden abwendet und dem Woraufhin des Gebets eine für das Gebet konstitutive Rolle zuweist. In dieser Perspektive vergrößert sich das Spektrum der Fragen, die die Untersuchung leiten können: Es ist vielleicht nicht nur

möglich, in der Beteiligtenperspektive oder im separaten Nachvollzug etwas als Gebet zu identifizieren und zu beschreiben. Sondern vielleicht *zeigt sich* das Gebet auch *gar nicht*. Und es ist vielleicht nicht nur möglich, das Gebet als ein Widerfahrnis oder eine Umwälzung zu bestimmen. Sondern vielleicht ist es auch ein Geschehen *in und an einem Anderen* für mich. Und es wird die zentrale Frage schließlich ausdrücklich zu beantworten sein, ob die Verborgenheit des Gebets an der (prinzipiellen, d.h. von Gott selbst bedingten) Verborgenheit des Adressaten des Gebets (Gott) liegt, an der Schwäche des Betenden, die Gott-Mensch-Relation hinreichend zum Ausdruck zu bringen oder am Unvermögen oder Unwillen des Betrachters des Gebets, recht zu sehen. Die Wahl der Variante zur Beschreibung des spezifischen Verborgenseins des Gebetsvorgangs und seines Kontexts entscheidet sich wohl am verwendeten Gottesbegriff und damit daran, von welchem Wirklichkeitsverständnis sich die Verstehensbemühung leiten lässt – hinsichtlich nicht nur Gottes, sondern auch der Welt und des Menschen. In dieser Wahl zeigt sich insbesondere der leitende *Leib*begriff.

### 3. Der Leib nach Merleau-Ponty

Merleau-Pontys Begriff des Leibes, dem im Folgenden die Kritik gilt, steht in Verbindung mit seinem Konzept von Wahrnehmung. Er widerspricht in seiner ›Phänomenologie der Wahrnehmung‹ sowohl dem empiristischen als auch dem subjektivistischen Konzept von Wahrnehmung. Das Wahrgenommene ist so wenig als das zu bestimmen, was an Lauten hör- oder an Gesten sichtbar ist (Empirismus), wie als das, wozu ein Subjekt aufgrund seiner Anlage in der Lage sein soll (Subjektivismus). Der Leib ist für Merleau-Ponty sowohl die Instanz, die wahrnimmt, als auch jene, wodurch die Wahrnehmung vollzogen wird. Diese Unmittelbarkeit von Leib und Welt ist für Merleau-Pontys Leibverständnis charakteristisch.

Die Weise, wie die Welt als Wirklichkeit wahrzunehmen ist, d.h. die Einstellung zur Welt, ist nach Merleau-Ponty keine natürliche, sondern eine transzendente. Was mir als Welt gegeben ist, ist nicht unabhängig von mir da, sondern entsteht mit meiner Wahrnehmung der Welt<sup>1</sup>. Diese Wahrnehmung bezieht sich nicht auf etwas ihr Vorgegebenes, sondern ist Bedingung der Möglichkeit des Wahrgenom-

<sup>1</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1998, 31: »Im Übergang von der natürlichen zur transzendentalen Einstellung zeigt sich keine andere Welt, aber die Welt zeigt sich anders, unfertig, entstehend, erschlossen

menen<sup>2</sup>. Bezeichnet ›Welt‹ die Gesamtheit dessen, was mir gegeben sein kann, so ist, was *immer* mir gegeben ist, nicht für sich da, sondern dadurch, dass ich es wahrnehme. Wahrnehmen ist im Anschluss an Merleau-Ponty zudem zu bestimmen sowohl als eine Handlung, die der Wahrnehmende sich als mentale, sprachliche, gestische usw. Form angeeignet hat, als auch als das, was er davon ablehnt und dem er sich entzieht. Es geht um die *Übernahme*<sup>3</sup> einer überlieferten Form, in der diese Form angeeignet wird, indem sie als kontingente fremde Form abgelehnt und als *eigene* und damit notwendige Form angenommen wird. Der fremden Form verpflichtet, befreit sich der, der wahrnimmt, dennoch von ihr, indem er sie *sich* aneignet und in seinen Besitz nimmt.

Diese aneignende Übernahme ist ein *leibliches Verhalten*, insofern nämlich die Übernahme durch den Leib vollzogen wird. Im Leib fallen zusammen der, der übernimmt, und das, was übernommen wird. Im Leib gibt es beide Größen, Innen- und Außenwelt. Als diese *Einheit* ist der Leib die Voraussetzung dafür, dass der Übernahmeprozess sich durch und für ein Subjekt vollzieht. Der Leib ist »weder Ding noch Bewußtsein, sondern eine unentbehrliche Vorgabe meiner selbst«<sup>4</sup>. Als leibliches Verhalten erst wird ein Vorgang zu einer Handlung eines bestimmten Subjekts. Als leibliches ist es unvertretbar das Verhalten dieses Subjekts. Das Subjekt sagt: Ich bin selbst dieser Leib, »zumindest in dem Maße, in dem ich einen Erwerb mein eigen nenne, und umgekehrt ist mein Leib gleichsam ein natürliches Subjekt, ein vorläufiger Entwurf meines Seins im ganzen«<sup>5</sup>.

Merleau-Ponty sucht eine Alternative zu Empirismus und Subjektivismus. In seiner ›Phänomenologie der Wahrnehmung‹ vertritt er

---

und verschlossen zugleich, mit einem Sinn in statu nascendi, wie Merleau-Ponty sich wiederholt ausdrückt.«

<sup>2</sup> Vgl. Lambert Wirsing, Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung [Nachwort], in: Maurice Merleau-Ponty, *Das Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M. 2003, 94f. Leibliche Wahrnehmung bedingt die Perspektivität ohne selbst je Teil von ihr zu werden.

<sup>3</sup> Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [Übers. Rudolf Boehm], Berlin 1966, 203f. »Die menschliche Existenz nötigt uns, die gängigen Begriffe von Notwendigkeit und Kontingenz zu revidieren, da sie selbst die Verwandlung von Kontingenz in Notwendigkeit durch den Vollzug der Übernahme ist. Alles, was wir sind, sind wir auf Grund einer faktischen Situation, die wir uns zu eigen machen und unablässig verwandeln durch eine Art von Entzug, der gleichwohl nie zur unbedingten Freiheit wird.«

<sup>4</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 167.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 234. Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 167.



die Überzeugung, dass Wahrnehmung leiblich zu verstehen ist. Der Leib ist weder auf natürlich-empirische, noch auf subjektive Weise als Grundlage von Wahrnehmung zu bestimmen. Der Leib ermöglicht vielmehr Wahrnehmendes und Wahrgenommenes überhaupt erst. Der Leib ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung.

### Der Leib als ›Vehikel des Zur-Welt-seins‹ (Merleau-Ponty)

*»Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben, heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren«<sup>6</sup>.*

Der Leib ist für Merleau-Ponty Wahrnehmendes und Wahrgenommenes zugleich. Sein Anliegen ist es, den Leib nicht als bloßes Objekt der Wahrnehmung zu verstehen, sondern gleichwertig als die Instanz, die den Leib zu einem wahrnehmbaren Objekt macht. Ohne wahrnehmenden Leib gibt es keinen wahrgenommenen Leib. Den Ort des in dieser Weise doppelt bestimmten Leibes bezeichnet Merleau-Ponty als ›Milieu‹. In diesem Bereich hat der Leib jedoch nicht seinen festen Ort, sondern das ›Milieu‹ ist ein Ort, an dem etwas auf dynamische Weise *geschieht*: Darin kommt und geht die Existenz, bald körperlich sich zutragend, bald wieder persönlich handelnd<sup>7</sup>. Hätte der Leib einen festen Ort, wäre er ein Objekt in der Welt (wie die Dinge). So ließe er sich aber nicht eindeutig einer persönlichen Existenz zuweisen. Er wäre zwar lokalisierbar, aber niemand würde ihn als eigenen Körper identifizieren in der Weise, dass er in seinem Verhalten auf ihn zurückkommen und ihn sich selber zurechnen würde. Der Begriff des ›Milieu‹ bringt zum Ausdruck, dass leibliches Verhalten in einer durch dieses Verhalten geschaffenen Konstellation stattfindet. Unabhängig von diesem *tätigen* leiblichen Verhalten selbst gibt es dieses ›Milieu‹ nicht. Obwohl es stattfindet, hat es jedoch keine Geschichte. Obwohl es durch jemanden geschieht, ist es keine biographisch relevante Erfahrung. Der Leib dient nicht der Ortsbestimmung in der Welt, sondern ist die Weise, sich *zu* seiner Welt zu verhalten. Der Körper ist von Merleau-Ponty bestimmt als das ›Vehikel des Zur-Welt-seins‹. Damit wird die Situation des Körpers nicht in einem ihm fremden Ordnungsgefüge bestimmt, sondern

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 106.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 113.



seinen Aufgaben gegenüber, mit denen er zu tun hat und denen er aufgrund seiner Position verpflichtet ist.

Bezogen auf das Gebet ist somit das, worauf sich das Gebet richtet, erst dadurch da, dass es angebetet wird. Die Übernahme des Gebets durch einen Leib ist das Vehikel für das Angebetete. Das Gebet kann verstanden werden als Wahrnehmung. Wahrgenommen bzw. angebetet wird, woraufhin das Wahrnehmen bzw. das Beten ausgerichtet ist. Ohne Wahrnehmung kein Wahrgenommenes, ohne Beten kein Angebetetes. Und ohne Wahrnehmen bzw. ohne Beten kein Ort der Wahrnehmung und des Betens. Wahrnehmen wie Beten findet seine Statt im Vollzug. Dies ist der Grund dafür, dass sich dem Betrachter des Gebets keine Konstellation darbietet, die sich erschließt, insofern sich an ihr Ursache und Wirkung analysieren lassen. Angebetetes und Anbetung können nicht unterschieden werden. Selbst dem Betenden bleibt eine nicht betende Wahrnehmung dessen, was er anbetet, verschlossen. Folglich ist Beten weder nur das Werk dessen, was angebetet wird, noch nur dessen, der betet, sondern im Gebetsvorgang ko-operieren beide Instanzen.

Das, worin religiöse Erfahrung im »Milieu« des Gebets Form annimmt, könnte als »Gebetsleib« bestimmt werden. Im »gebetsleiblichen« Verhalten erschließt sich dem Betenden das Angebetete und darin – wie gleich zu zeigen ist – übernimmt der Betende tradierte religiöse Ausdrucksformen als seine eigenen. Durch dieses Verhalten ist er jedoch nicht zu bestimmen als Anhänger einer Gruppe, die bestimmte religiöse Formen pflegt und tradiert, sondern weiterhin als Betender, der für *sich* betet. Die Bestimmung des Betens als »gebetsleibliches Verhalten« beschreibt nicht eine durch Kategorisierung gewonnene Lokalisierung des Betenden, sondern seine *Selbstidentifizierung*. Als »Gebetsleib« ist der Betende bestimmt als der Betende, der er betend selbst ist.

### Gewohnheit, sich gewöhnen

Der Leib ist für Merleau-Ponty Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung. Vorgänge, in die der Leib involviert ist, sind für den Wahrnehmenden grundlegend. Ohne Leib gibt es keine Wahrnehmung. Das Ergebnis des Wahrnehmens ist das, was sich aufgrund solchen leiblichen Verhaltens ergibt. Merleau-Ponty nennt das, was sich aus vollzogener Wahrnehmung ergibt, »Gewohnheit«.

*»Verstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist;*

und der Leib ist unsere Verankerung in der Welt«<sup>8</sup>. »Man sagt, der Leib habe verstanden und die Gewohnheit sei erlangt, wenn er von einer neuen Bedeutung sich hat durchdringen lassen, einen neuen Bedeutungskern sich angeeignet hat«<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty beschreibt erfolgtes verleblichtes Verstehen als Gewohnheit. So hat sich beispielsweise der Blinde an die Handhabung seines Stockes gewöhnt, wenn er die Beschaffenheit seiner unmittelbaren Umgebung nicht mehr direkt mit seinem Körper ertastet, sondern mit demselben Erfolg mittels seines Stockes abtastet. Von dem Zeitpunkt an, da der Blinde sich auf die Verwendung des Stockes versteht, ist ihm dessen Handhabung »in Fleisch und Blut« übergegangen. Sein Stock hat für ihn die Funktion eines seiner Körperteile übernommen. Das Hantieren mit dem Blindenstock ist ihm zur Gewohnheit geworden.

Wenn nun das Gebet sich jemandem, d.h. seinem Denken, Sprechen und Handeln, inkorporiert, ist es ihm zu einer Gewohnheit geworden. Die Gebetsgewohnheit kommt dabei durch leibliches Verhalten zustande: Mittels des Gebets (als Text, Formel, Geste oder Ritual) wird gebetet (sprachliche Tätigkeit, Bewegung). Dieses leibliche Verhalten ist das Mittel, mit dem gebetet wird. Wenn sich der Betende an es gewöhnt, so ist er (als Leib) mit dem Gebet identisch geworden. Er ist zum Organ und Medium seines Gebets geworden. Er betet mit und durch sich selbst. Die aus der Tradition übernommenen Praktiken und Medien sind übernommen und angenommen worden. Diese Traditionsträger wurden *vertraut* und wurden *angeeignet*. Man gibt mit Erlangen der Gewohnheit nicht mehr etwas Fremdes wieder, sondern *bringt Eigenes zum Ausdruck*.

Merleau-Pontys Leibkonzeption hat ein bestimmtes Anliegen. Es geht, wie erwähnt, um die Abwehr von Empirismus und Intellektualismus<sup>10</sup> im Zusammenhang der Frage, wie Wahrnehmung und Aufmerksamkeit zu bestimmen sind. Merleau-Ponty erörtert dabei die Verortung und Situiertheit der Dinge in der Perspektivität der Wahrnehmung. Merleau-Pontys Leibkonzeption kann nur dann in der Untersuchung des Gebetsphänomens produktiv aufgenommen werden, wenn es entsprechend als Wahrnehmung, Aufmerksamkeit bzw. als ein davon abgeleiteter oder ein zumindest ähnlicher Vor-

<sup>8</sup> Ebd., 174.

<sup>9</sup> Ebd., 177.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 47: »Beide nehmen zum Gegenstand ihrer Analyse eine objektive Welt, die weder dem Sinne noch der Zeit nach das Erste ist, beide erweisen sich als unfähig, der eigentümlichen Weise der Konstitution eines Gegenstandes im perzeptiven Bewußtsein Ausdruck zu leihen, beide wahren der Wahrnehmung gegenüber Abstand, anstatt sich auf sie einzulassen.«

gang verstanden wird. Die Untersuchung des Gebetsphänomens, die Merleau-Pontys Anliegen folgt und sich von ihm leiten lässt, wird versuchen, das Angebetete (›Gott‹) als perspektivisch Bedingtes zu verstehen und das Gebet als perspektivische Wahrnehmung ›Gottes‹ bzw. als Aufmerksamkeit auf ›Gott‹ zu beschreiben. Das im Gebet Angebetete ist dann bestimmt als etwas vom Anbetenden Abhängiges. Ohne den Anbetenden gibt es kein Angebetetes für den Anbetenden. Dieses Gebetsverständnis kann sich bewähren, insofern es erfahrungsmäßig evident scheint. Dabei wird das Gebet als *Gewohnheit* verstanden. Und die Feststellung, dass man *aus* Gewohnheit betet, bleibt plausibel und ihr wird nicht widersprochen.

#### 4. Beten aus Gewohnheit?

Doch der Feststellung, Merleau-Pontys Leibbegriff sei zur Bestimmung des Gebetsphänomens sinnvoll, kann widersprochen werden. Die Gründe dafür, ihr eine andere Sichtweise entgegenzusetzen, ergeben sich im Rahmen des Wirklichkeitsverständnisses, das Beten als Gewohnheit versteht, nicht notwendigerweise. Auch lassen sich Gründe dabei nicht hinreichend darlegen. Intern legt sich nicht zwingend ein Widerspruch nahe. Das Motiv für den Widerspruch muss von ›anderswoher‹ kommen. So kann es sich aus einem nicht rationalisierbaren Unwohlsein gegenüber den in Anspruch genommenen Vorgaben oder daran sich anschließenden Praktiken ergeben. Oder die widersprechende Konzeption übt einen positiven Reiz aus, der neugierig macht und die Begründung dafür selbst mit sich bringt. Nicht nur die Vorstellung der Perspektivität als Merkmal des Betens, sondern auch die Verankerung des Gebets im Leib des Betenden verliert dann ihren Gehalt und bedarf der Neubestimmung.

Merleau-Pontys Leibbegriff verliert dort seine Plausibilität, wo als *Grundlage* des Gebets nicht mehr der menschliche Leib, sondern das im Gebet Intendierte, Gott, selbst bestimmt wird. Wenn das Gebet nicht so zu beschreiben ist, als würde mit und durch den Leib gebetet (sondern mit und durch Gott), wird dieser Leibbegriff haltlos. In einem alternativen Leibbegriff ist Gott selbst Organ und Medium des Gebets. Die theologische Tradition hat dazu die Kategorie des *Geistes* eingeführt.



## Sich an Gott gewöhnen

Die Meinung, das Gebet erfolge aus Gewohnheit, setzt mindestens zweierlei voraus. 1) Das Gebet sei ein Vorgang, für den der Betende (mittels seines Leibes) Voraussetzung sei. 2) Das Gebet schaffe einen Zugang zu einer Situation (»Milieu«), die sich durch bestimmte Eigenschaften und Anforderungen auszeichnet. Doch weder verantwortet und trägt das leibliche Selbst das Gebet, noch schafft Beten ein »Milieu«. Das Mittel des Betens, der Leib, steht nicht in der Verfügungsmacht des Betenden und das Gebet schafft nie einen auf den Betenden isolierten Bereich. Das Beten ist selbst die Voraussetzung des Betens und ist selbst die Beziehung, die es erschließt.

Mit der Vorstellung, es sei möglich, sich an Gott zu gewöhnen (insofern, als sich das Beten zu Gott im Betenden verleiblicht), steht die Überzeugung in Zusammenhang, das im Gebet Anvisierte, Gott, sei im Gebetsvorgang kooperativ. Dies folgt der Überzeugung, im Gebet gehe es um die »Übernahme« einer gestellten Aufgabe. Die Aufgabe, sich an Gott zu gewöhnen, würde ihre Lösung entsprechend vorzeichnen und ihre Erledigung motivieren. Die persönliche Aneignung der Lösung und die nicht delegierte, sondern persönlich vollzogene Erledigung würde dabei zeigen, dass die Übernahme nicht in einem (entsprechend als *blind* verstandenen) Gehorsam, sondern aufgrund einer gewissen Emanzipation vom Aufgabensteller erfolgt. Der so charakterisierte Gebetsvorgang ist von der Art einer Vermittlung zweier Instanzen. Es scheint, als würde es für möglich gehalten, »Gott«, der die Aufgabe stellt, angebetet zu werden, und den Betenden, der Gott anbeten will, durch den Vollzug des Gebets zu versöhnen. Der Betende bliebe auf das im Beten Anvisierte, »Gott«, bezogen, in der Weise, dass er diesem gerecht zu werden versucht. Das Urteil, wodurch dies dem Betenden gelingt, müsste sich der Betende selbst anmaßen. Somit gelte, dass der Betende die Kontrolle über Verlauf und Erfüllung des Gebetsvorgangs behielte. Durch Wiederholung würde sich dabei Gewohnheit einstellen. – Wird das Gebet nun jedoch anders als ein Vermittlungsvorgang bestimmt, so ist der Gebetsvorgang als der Kontrolle des Betenden ganz *entzogen* zu bestimmen. Wird das Gebet so bestimmt, kann sich bei ihm *keine* Gewohnheit einstellen. Diese Bestimmung deckt sich mit der Überzeugung, dass das Gebet nur dann Gott gilt, wenn dem Gebet auch Überraschung bis hin zum Erschüttertersein über die eigene Existenz zugrunde liegt und zugehört. Wenn man sich an »Gott« gewöhnt, war das Gebet gar nicht auf Gott hin orientiert.



## 5. ›Leibung‹ (Marion)

Die Bestimmung des Gebets als leibliches Verstehen (und somit als Gewohnheit) ist also nicht alternativlos. Das Gebet kann auch anders bestimmt werden. Die Art der Bestimmung entscheidet sich insbesondere am Verständnis des Leibes. Wird der Leib als tragende Instanz in einem Handlungsvorgang verstanden (der Leib betet), wird das Erreichen des Handlungsziels (erfolgtes Gebet) bestimmt als die hinreichende Bedingung dafür, sich darauf zu verstehen und eine Routine zu erlangen. Wird der Leib hingegen *nicht* als Träger eines Vorgangs, sondern selbst als Vorgang (Leiben, ›Leibung‹) bestimmt, ist damit eine grundsätzlich andere Sichtweise verbunden. Das Ziel des Gebetsvorgangs ist dann nicht ein anvisiertes und nun erreichtes leibliches Verstehen, sondern der Gebetsvorgang ist als seine eigene Erfüllung zu bestimmen. Im und durch das Gebet wird nicht eine Gewohnheit etabliert, sondern im Gebetsvorgang kommt das Gebet *zu sich*. Das Gebet ist nicht das Vehikel, das jemanden zu etwas hinführt, sondern der Vorgang, der das, zu dem er dient, dadurch erreicht, dass er zu ihm dient; er ist Gebet durch das Gebet. Das Gebet ist zu bestimmen als Vorgang, der zu nichts führt, sondern sich selbst genügt. Beten ist in dieser Hinsicht in anderen Zusammenhängen als dem, den es selber schafft, sinn- und zwecklos. Es kann niemandem zur Gewohnheit werden. Die Sichtweise, wonach das Gebet ein sich selbst genügender Vorgang sei, soll im Weiteren dargestellt werden. Dafür wird ein Text von Jean-Luc Marion herangezogen, der dem Leibthema gewidmet ist. Marion verbindet seine Untersuchung mit der Frage, wie das Leib- mit dem Subjektthema zusammenhängt.

### Selbst-Gebung des Leibes

*»Ich gebe mir nicht meinen Leib, der Leib gibt mir mich selbst. Indem ich meinen Leib erhalte, empfangen ich mich selbst, ich bin ihm hingegeben«<sup>11</sup>.*

In einer Auslegung einer Stelle<sup>12</sup> bei Descartes setzt sich Jean-Luc Marion mit einem Argument auseinander, bei dem Descartes die

<sup>11</sup> Jean-Luc Marion, Leib oder das Sich-selbst-gegeben-Sein [Übers. Thomas Alferi], in: Joachim Valentin (Hg.), Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi, Frankfurt a.M. 2009, 35–69, 62.

<sup>12</sup> René Descartes, Œuvres, hg. v. Charles Adam/Paul Tannery, Paris 1897ff (Nachdruck 1956ff), Bd. 7, 24–26; Bd. 9, I, 18 (übers. v. Thomas Alferi), in: Marion, Leib oder das Sich-selbst-gegeben-Sein, 37: »Bin denn nicht ich zumindest etwas? Aber ich habe doch schon verneint, irgendein Sinnesorgan oder irgendeinen Körper zu

Ich-Existenz über die *cogitatio*<sup>13</sup> beweist. Descartes beschäftigt sich dabei auch mit der Frage, in welchem Verhältnis das denkende Ich zu den Gegenständen der Welt steht. Marions Anliegen ist es, deutlich zu machen, dass Descartes in dieser Frage das Ich zwar nicht dem dem Zweifel unterworfenen *res extensae* direkt zuordnet, dem Ich, das niemals dem Zweifel ausgesetzt ist, aber dennoch Körperlichkeit nicht vollständig abspricht. Obwohl dies gewöhnlich von Descartes-Auslegern anders behauptet werde, sei von Descartes das Ich durchaus als verbunden mit einem sinnlichen Körper gedacht. Die Frage, die sich dann stellt, ist, in welcher Weise denn das Ich dem Bereich der bezweifelbaren *res extensae* zugehören und dem Zweifel dennoch entzogen sein kann.

Die Art der Sinnlichkeit der *res extensae* ist von derjenigen des Ich der *cogitatio* jedenfalls grundlegend verschieden. Die *res extensae* sind fühlbar als gefühlte Körper, selbst aber *nicht fühlend*. Für den eigenen Körper (das Ich) hingegen ist es charakteristisch, »sich selbst zu fühlen und sich durch die fühlbaren Gegenstände affizieren zu lassen, gerade weil er selbst unhintergebar fühlbar, das heißt mit Sinnlichkeit versehen ist«<sup>14</sup>. Der eigene Körper teilt mit den *res extensae* die Eigenschaft, fühlbar zu sein, ist aber anders als sie zusätzlich in der Lage, zu fühlen. Marion stellt fest, dass Descartes im Laufe seiner Argumentation unsachgemäß die Sinnlichkeit des *cogito* doch in Frage stellt und als bloß denkendes und nicht auch sinnliches Wesen bestimmt. Möglicherweise hätten Descartes die begrifflichen Mittel dazu gefehlt, das Ich als sowohl denkend als auch fühlend zu bestimmen<sup>15</sup>. Marion schlägt seinerseits vor, das hier angesprochene Phänomen »als ein Selbst, als ein Sich-Geben, erscheinen zu lassen«<sup>16</sup>.

Der eigene Körper ist also unzweifelhaft fühlend und fühlt sich. Doch er fühlt *sich selbst* nicht in der Weise, wie er die *res extensae* fühlt. Indem er im Aufgang seines Selbstdenkens sich selbst fühlt, fühlt er keinen Gegenstand (*res*), der ihm fremd ist, sondern eben sich selbst als Gegenstand, dem eigen ist, dass er denkt und der deshalb ein denkender Gegenstand ist (*res cogitans*). Das Ich denkt sich selbst.

---

haben. Dennoch zögere ich: Denn was folgt daraus? Bin ich so sehr vom Körper und den Sinnesorganen abhängig, daß ich ohne sie nicht sein könnte?»

<sup>13</sup> René Descartes, *Principia philosophiae* I, §9, in: *Euvres*, hg. v. Charles Adam/Paul Tannery, Paris 1897ff (Nachdruck 1956ff), Bd. 8, I, 7: »Unter dem Namen ›cogitatio‹ verstehe ich alles das, was, indem wir uns dessen bewußt sind, in uns geschieht, sofern in uns ein Bewußtsein davon ist.« Vgl. Claus von Bormann/Rainer Kuhlen/Ludger Oeing-Hanhoff, *Art. Denken I.*, in: *HWPh*, Bd. 2, Sp. 60–102, 78.

<sup>14</sup> Leib oder das Sich-selbst-gegeben-Sein, 39.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 38–42 u. 48f.

<sup>16</sup> Ebd., 42.

Das, was denkt, nennt Descartes *mens*<sup>17</sup>, die Seele. Und dieses denkt wiederum das, was von ihm gedacht wird (*corpus et sensus*). Dieses Fühlbare, was fühlend gedacht wird, geht dem Denken voraus, es ist ein »originäres Fühlen«<sup>18</sup>. Am Beginn des Selbstdenkens des Ego steht nicht ein reiner Gedanke, sondern reines *Fühlen*. »Das Ego gibt sich als Leib – selbst wenn man dies verschleiern will«<sup>19</sup>. An die Stelle des Konzepts der *cogitatio* tritt, so Marion (im Anschluss an Michel Henry), damit dasjenige des »ursprünglichen Selbst-Fühlens«; es meint die Affektion seiner selbst durch sich selbst<sup>20</sup>.

Durch die Auseinandersetzung mit Husserls Leibbegriff und in Aufnahme von Henrys Konzept der Selbstaffektion gelangt Marion schließlich zu seinem eigenen Leibbegriff. Dieser lautet zunächst, wie oben erwähnt: Der Leib wird nie anders als originär fühlend gefühlt. Als so fühlend ist der, der fühlt, von Anfang an mit einem Körper der Welt verbunden<sup>21</sup>. Weil er diesen »zuerst fühlt, ihn also als zu ihm gehörig fühlen und ihn sich gar zu eigen machen kann«<sup>22</sup>. Marion stellt also zunächst eine *Verbindung* von Ich und *Leib* (als fühlbares Ich) fest und denkt schließlich beide Instanzen als eine *Einheit*. Das Ich kommt zu sich nicht in Verbindung mit dem Körper, sondern insofern als *es selbst Leib ist*; das Ich fühlt nicht seinen Körper, sondern sich selbst als Leib – »nicht anders als das Auge, das sich selbst sieht, oder der Hörsinn, der sich selbst hört«<sup>23</sup>. Ich und Leib sind identisch. Das Ich nimmt keine Haltung ein, sondern *ist* diese Haltung. Das Ich ist, was es als Leib ist. Ausgehend von diesem Subjekt- und Leibbegriff, rekapituliert Marion Descartes' Anliegen. Er beschreibt dieses so: Descartes »führt das Ego zu seinem letzten Punkt, seinem faktischen und individuellen Selbst, seiner Leibung zurück. Und mit dieser Rückführung löst er die letztmögliche Reduktion ein: Er führt das Phänomen auf ein Gegebenes zurück, was im Fall des Ichphänomens bedeutet: auf die Leibung des Hingegebenen/Ergebenen«<sup>24</sup>.

Das Ich, als Handlungsträger und Instanz der Selbstreflexion, setzt seinen Anfang nicht selbst (indem es sich selber denkt in der *cogitatio*), sondern erfährt diesen Anfang an seiner eigenen Leibung. Das Ich beginnt für sich zu sein nicht durch die *cogitatio*, sondern in

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 42f.

<sup>19</sup> Ebd., 43.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 48f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>22</sup> Ebd., 45.

<sup>23</sup> Ebd., 49.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 68.



der leiblichen Einsetzung als Ich in die *cogitatio*. Mit anderen Worten, mit Bezug auf das Gebet: Wer betet, erfährt sich nicht von selbst als Betender, sondern dadurch, dass er, zum Beten in Stand gestellt, betet. Das Konzept der Leibung beschreibt intentionales Handeln als einen Vorgang, bei dem das leibliche *Fühlen* dem an diesem Vorgang beteiligten Ich zuvorkommt. Bevor das Ich will, ist es als Leib bei dem, was es will.

Im Anschluss an Marions Konzept der Leibung ist das Gebet als Vorgang der Leibung zu verstehen. Dabei wird nicht beschrieben, wie ein Vorgang leiblich wird (sich als Gewohnheit verleiblicht), sondern inwiefern dieser Vorgang von Anfang an er selbst, d.h. leiblich (eine Leibung) ist.

## 6. Schluss

Für Merleau-Ponty *wird* im Intendieren ein Ort und eine Position (»Milieu«) *ingenommen*, wo man sich engagiert. Um diese Position zu erlangen, muss man sich erst in ihr einfinden und bewähren: man muss sich erst daran *gewöhnen*. Im Anschluss an Merleau-Ponty ist Beten als *Vorgang* zu bestimmen, *durch den* der Betende eine Position erlangt, in der er zum Beten befähigt ist. Organ und Medium des Gebets wird der Betende durch die Übung und Einübung des Gebets. Aus Gewohnheit betet er.

Für Marion hingegen ist nur *im Intendieren* selbst der Intendierende bestimmt als derjenige, der intendiert. Im Vorgang der »Leibung« vollzieht sich die Installation desjenigen, der intendiert. In der Leibung ist der Intendierende, derjenige, der intendiert, d.i. der Leib. Zu diesem Intendierenden entwickelt man sich nicht, sondern wird dazu *eingesetzt*. Entweder ist man eingesetzt oder nicht; eine Wahl gibt es nicht. Im Anschluss an Marions Konzept der »Leibung« kann Beten deshalb wie folgt bestimmt werden: Im Beten ist der Betende Betender durch die »Betung«, d.h. den Vorgang, in dem für ihn gebetet wird, damit er beten kann. Er bestimmt sich nicht selbst zum Betenden, sondern findet sich in dieser Bestimmung vor. Was angeboten wird, wählt der Betende nicht aus, sondern ist ihm im Beten gegeben. Doch er betet nicht nur *zu* dem, was ihm im Beten gegeben ist, sondern auch *mit* dem, was ihm gegeben ist. Der Betende ist selbst weder Organ noch Medium des Gebets. Sondern wer betet, ist *vom* Gebet *ingenommen* und *es* betet für ihn.



## Das Gebet als Anzeige der Unmöglichkeit äußerer Form religiöser Erfahrung

Im Anschluss an Merleau-Pontys ›Phänomenologie der Wahrnehmung‹ legt es sich nahe, das Gebet als ein ›kulturelles Phänomen‹<sup>25</sup> zu bestimmen. Entsprechend kann gesagt werden, dass das Gebet »Unwiederholbares wiederholbar«<sup>26</sup> macht. Im Beten nimmt religiöse Existenz eine Form an, die sie kultivieren kann.

Doch im Anschluss an das mit Marion gewonnene Leib- und Gebetsverständnis, ist das Gebet der Hinweis auf die *Unmöglichkeit* der hinreichenden Bestimmung der äußeren Form religiöser Erfahrung. Es gibt keine Form, die man übernehmen könnte und müsste. Denn, wo nicht mehr ich bete, sondern Gott betet, ist der Betvorgang nicht als Handlung bestimmt, die in ›Fleisch und Blut‹ übergeht, sondern als Handlung, deren Subjekt Gott selbst ist, dem das Gebet gilt. Wer betet, betet nicht aus (eigener) Gewohnheit, sondern aufgrund eines (gestifteten) Einwohnens in einem Gebetsvorgang. Denn im Gebet des Betenden ist nicht sein eigener Leib involviert, sondern der fremde Leib, der sich ihm für ihn hingibt. Somit geht es nicht um ein Gewöhnen an etwas oder sich Verstehen auf etwas, sondern um ein Sich-einbegreifen-Wissen in etwas. Nicht ist zu lernen, wie man *selber* zu ›Gott‹ betet, sondern wie man *mit und durch Gott* zu Gott betet. Somit ist das Beten nicht zu bestimmen als Resultat und Vorgang eines Gewöhnungsprozesses, sondern eines fortwährenden Verweilens an dem Ort, der nicht bei einem selbst, sondern bei Gott ist. Nicht bewegt sich der Betende, sondern für ihn *Gott selbst* zu Gott hin.

### Der Leib Christi

Der Leibbegriff, der dem Leibbegriff Merleau-Pontys (Leib als leibliches Verhalten) zur Bestimmung des Gebetsphänomens entgegensetzen ist, konzipiert den Betenden als jemanden, der nicht für sich, aber auch nicht in Abhängigkeit von einem bestimmten Verhalten (leibliches Verhalten, Bewegung) betet, sondern in und durch die ›Leibung‹. ›Leibung‹ ist kein Vorgang, an dem Bedingendes von Bedingtem unterschieden wird, sodass sie einen Prozess beschreibe. Sondern mit ›Leibung‹ ist die Situation beschrieben, dass das Sein und Tun bzw. Erleiden eines Subjekts nicht aufgrund eines ihnen eigenen Antriebs aufeinander bezogen sind oder sich voneinander

<sup>25</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene*, Berlin 2012, 359.

<sup>26</sup> Ebd., 409.

abstoßen. Sondern Tätiger und Tat sind aufgrund ihres faktischen leiblichen Aufeinanderbezogeneins aufeinander bezogen. Wird das Beten als ›Leibung‹ bestimmt, so besagt dies, dass der Betende durch das Beten betet, wobei er nicht aus eigenem Vermögen betet, sondern aufgrund der Ermöglichung und mit der Kraft, die das Beten selbst ihm gibt. Der Leib des Betens ist das, was es ermöglicht und in Gang hält. Theologisch nennt man diesen Leib den *Leib für* den Betenden, den ›Leib Christi‹, der *durch den Geist* Leib für den Betenden ist. Leib Christi und Geist sind ihrerseits nicht als getrennte Größen zu verstehen, sondern trinitätstheologisch als Erscheinungsweisen Gottes selbst zu bestimmen.

Die Bestimmung des Gebets als *Gewohnheit* besagt, dass durch leibliches Einstimmen des Betenden und seiner Instanzen (Leib, Wille, Bewusstsein) das Gebet eine ›Übereinstimmung zwischen Intention und Vollzug‹<sup>27</sup> erreicht. Die Bestimmung des Gebets als *Leibung* hingegen besagt, dass mit Beten ein Vorgang beschrieben ist, der sein Wo, Womit, Wozu und Woraufhin selbst mit sich bringt.

— Marcel Egli verfasst eine Dissertation zum Thema ›Vertrauen und geschenkte Identität. Vertrauen im Anschluss an Karl Barths Versöhnungslehre‹.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 174: »Verstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist; und der Leib ist unsere Verankerung in der Welt.«



### III. An den Grenzen des Sagens und Verstehens





# Gott?

## Eine philologische Besinnung<sup>1\*</sup>

Hans-Ulrich Rüegger

### I.

Es kann fraglich werden, sich auf Gott zu beziehen. Vielleicht liegt das sogar in der Natur des Gottesbezugs. In letzter Konsequenz könnte es dahin führen zu schweigen. Wenn die Fraglichkeit Gottes ins Fraglose gleitet, gibt es nichts mehr *über* Gott zu sagen und ist nicht mehr *mit* Gott zu reden.

Demnach wäre sprachlich zumindest auf zwei Weisen möglich, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen. Für die eine, in der Krise über Gott zu reden, gibt uns Menander ein Beispiel in seiner Komödie *Das Schiedsgericht*. Der alte Smikrines mag nicht länger zusehen, wie sein Schwiegersohn das Geld verprasst und seine Tochter hintergeht. Er will sie zurückholen und wird an der Haustüre vom Sklaven Onesimos empfangen.<sup>2</sup>

*Onesimos*

Wer ist's, der an die Türe klopft? Ah, Smikrines,  
der Mühsame, – wegen der Mitgift und der Tochter  
ist er da.

*Smikrines*

Ja, ich bin's, Du verdammter ...!

<sup>1\*</sup> Die nachstehenden Gedanken sind erste Schritte auf dem Weg eines Vorhabens, das ich gemeinsam mit Konrad Haldimann verfolge. Dem Freund danke ich für Kritik und Anregungen.

<sup>2</sup> Menander, *Epitrepontes* 1078–99. Der griechische Text (Furley 2009) ist gelegentlich unsicher im Wortlaut und in der Zuschreibung der Sprecherrollen. Für meine Übersetzung habe ich andere Übersetzungen zu Rate gezogen (Wilamowitz 1925/74; Körte 1974; Rau 2013).

*Onesimos*

Und sehr  
zu Recht: der Eifer eines Mannes, der zu rechnen weiss  
und alles bedenkt. Was für eine Beute – Herakles –,  
’s ist erstaunlich!

*Smikrines*

Bei den Göttern und Dämonen!

*Onesimos*

Meinst du, die Götter hätten so viel freie Zeit,  
das Schlechte und das Gute täglich  
einem jeden zuzuteilen, Smikrines?

*Smikrines*

Was sagst du da?

*Onesimos*

Ich werd’s dir ganz genau erklären. Städte gibt es insgesamt,  
sagen wir, etwa tausend; dreissigtausend  
bewohnen jede. Werden die Götter einen jeden von diesen  
einzeln zugrunderichten oder retten?

*Smikrines*

Wie?

Sagst du, ein mühseliges Leben haben sie!

*Onesimos*

Kümmern sich die Götter etwa nicht um uns,  
wirst du sagen. – Jedem geben sie die Wesensart mit<sup>3</sup>  
als Wachhauptmann. Sie, die dauernd auf uns achtgibt,<sup>4</sup>  
richtet uns zugrunde, wenn wir schlecht umgehn mit ihr,<sup>5</sup>  
wer’s anders tut, den rettet sie. Sie ist uns Gott  
und Urheber, ob’s jedem gut geht oder schlecht.  
Sie sollst du gnädig stimmen: nichts Unpassendes,  
nichts Dummes tun, damit’s dir gut geht.

<sup>3</sup> συνῳκισαὶν ist ergänzt von Sudhaus. Der τρόπος wohnt dem Menschen ein, ist ihm gleichsam als Mitbewohner gegeben.

<sup>4</sup> ἐνδο[λ.]εργή[ς] ἐγκείμενος ist ergänzt von Furley: »the *tropos* »inhabits« the individual and weighs on him like a conscience« (2009, 250).

<sup>5</sup> γρη[σώμεθα ist ergänzt von Wilamowitz.

Die Begrüssung der beiden bietet dem Publikum, was es an Spässen von einer Komödie erwartet. Der Sklave apostrophiert den Schwiegervater seines Herrn unverblümt als den Mühsamen (ὁ χαλεπός), als einen Menschen, mit dem schwierig umzugehen ist. Dieser gibt zurück und schimpft den Sklaven einen Dreimal-Verfluchten (τρισκατάρματος). Onesimos hat gleich erkannt, weswegen Smikrines gekommen ist: Er will die Mitgift und die Tochter holen. Die Reihenfolge hat der Sklave so gewählt. Leitend ist, wie er Smikrines charakterisiert: Er ist ein Mann, der zu rechnen weiss und tüchtig denkt (λογιστικὸς ἀνὴρ καὶ σφόδρα φρονῶν). Just hierin wird Onesimos den Alten überführen: indem er ihm eine theologische Rechnung präsentiert.

Anlass gibt ein Ausruf des Smikrines, der über die Verschwendung des Schwiegersohnes stöhnt: Bei den Göttern und Dämonen! Wir könnten sagen: Gott sei's geklagt! Hier setzt der Sklave ein: Wie hätten die Götter soviel freie Zeit (σχολή)? Er führt Smikrines in jenen Modus der Vernunft, in dem dieser heimisch ist: in den Modus des Zählens, des Rechnens, des logisch Argumentierens. Es gibt vielleicht dreissig Millionen Menschen auf der Welt! Können die Götter einem jeden das Schlechte und das Gute zuteilen, jeden einzelnen zugrunde richten oder retten? Sie hätten unglaublich viel zu tun! Die Rechnung geht nicht auf. Was bedeutet das für unser Leben? Kümmern sich die Götter nicht um uns?

Die Antwort bringt die entscheidende Wendung. Jedem Menschen geben die Götter als Wachhauptmann den *tropos* (τρόπος) mit: die ihm eigentümliche Art und Weise, sich zu verhalten.<sup>6</sup> Die Instanz, die über das Wohlergehen des Menschen wacht, wird von den Göttern *in* den Menschen gelegt. Je nachdem, wie wir mit unserer Wesensart umgehen, wird sie uns zugrunderichten oder retten: Sie ist uns Gott (οὗτος ἐσθ' ἡμῖν θεός).<sup>7</sup> Sie ist der Urheber (αἴτιος), ob es einem gut oder schlecht geht. Nicht die Götter müssen wir gnädig stimmen, sondern unsere Wesensart.

Deutlich ist die Stossrichtung. Die Götter geben uns unser Wesen – und haben mit den Menschen weiter nichts zu schaffen. Unsere Wesensart ist unser Gott. Theologie wird Psychagogie. Undeutlich bleibt, wer denn wie in dieser immanenten Konstruktion verant-

<sup>6</sup> Zu den Charakterskizzen (χαρακτήρες) des Theophrast – bei dem Menander studierte – ist uns kein auktorialer Metatext überliefert. Eine nachgetragene Einleitung verwendet *τρόπος* als *terminus technicus* für die Wesensart eines Menschen.

<sup>7</sup> Der Gedanke erinnert an ein Diktum Heraklits: »Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon« (Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Stobaios, Florilegium IV 40,23; VS 22 B 119).



wortlich ist für das Wohlergehen des Menschen: dieser selbst oder seine Wesensart? Smikrines scheint das letztere verstanden zu haben.<sup>8</sup>

*Smikrines*

Tut demnach meine Wesensart, du Tempeldieb, jetzt etwas Dummes?

*Onesimos*

Sie verdirbt dich.

*Smikrines*

Unverschämtheit!

Als Blasphemie erscheint Smikrines die Theologie des Onesimos: Er apostrophiert ihn als einen Tempelräuber (ἱερόσυλε). Und er meint sich dahin geführt, dass seine Wesensart sich anschickt, eine Dummheit zu begehen. Die Antwort des Sklaven scheint ihn hierin zu bestätigen. Die Zuschauer der Komödie dürften den Wortwechsel ähnlich verstanden haben. Doch beim Wiederlesen zeigt sich ein bedenkenswerter Unterschied. Onesimos hat in seiner Darlegung die Regel vorgestellt: Die Wesensart »richtet uns zugrunde, wenn wir schlecht umgehen mit ihr«.<sup>9</sup> Auf den Fall bezogen bedeutet dies: Smikrines ist daran, eine Dummheit zu begehen, wenn er schlecht umgeht mit seiner Wesensart.

Der Alte, so hatten wir gelesen, wird als ein Mann charakterisiert, der zu rechnen und zu denken versteht und seine Interessen verfolgt. Das sind Eigenschaften, die lebensdienlich sind. Nicht von ungefähr ist der *homo oeconomicus* zu einem Leitbild des modernen Menschen geworden. Insofern ist diese Wesensart eine Gabe, die uns im Leben beisteht wie ein Wachhauptmann. Doch es ist an uns, mit unsrer Wesensart umzugehen: sie gnädig zu stimmen, indem wir nicht unpassend, nicht unsinnig handeln.<sup>10</sup>

Mit der Frage der Angemessenheit des Handelns kommt die Welt ins Spiel: die Umstände, unter denen wir handeln, die Geschichte, in der wir handeln.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Menander, Epitrepontes 1100–1101.

<sup>9</sup> Ebd., 1095: ἐπέτριψεν, ἂν αὐτῷ κακῶς χρη[σώμεθα]. Die Aoriste 1093–96 dürften in gnomischer Bedeutung zu verstehen sein.

<sup>10</sup> Ebd., 1098–99: τοῦτον ἱλάσκου ποῶν | μηδὲν ἄτοπον μηδ' ἀμαθές.

<sup>11</sup> Ebd., Epitrepontes 1102–1109.

*Onesimos*

Doch die Tochter ihrem Mann zu entführen,  
hältst du das für gut, Smikrines?

*Smikrines*

Wer sagt denn,  
es sei gut? Doch jetzt ist es notwendig.

*Onesimos*

Siehst du?

Das Schlechte rechnet der da zum Notwendigen!  
Ist's ein Anderer, der ihn vernichtet, nicht seine Wesensart?  
Und während du auf eine schlimme Tat versessen bist, hat  
jetzt der Zufall dich gerettet. Und was du antriffst, ist  
Versöhnung und Lösung von dem, was schlecht war.

Die Fortsetzung des Gesprächs bringt zweierlei an den Tag. Zum einen ist nun deutlich, dass die Wesensart eine schwierige Rolle spielen kann. Nicht ein Anderer ist es, der Smikrines unglücklich macht, sondern seine Wesensart. Daran lässt Onesimos keinen Zweifel. Was uns von den Göttern mitgegeben ist als Wachhauptmann, enthebt uns nicht der Wachsamkeit: Wer auf seine Wesensart nicht achtgibt, den kann sie zugrunderichten. Zum andern kommt eine neue Instanz in den Blick, die für das Wohlergehen des Menschen eine Rolle spielt. Es ist das, was ohne unser Zutun von selbst geschieht (τὰ ἑαυτῶν), es ist der Zufall, der Smikrines rettet, ihn vor einer schlimmen Tat bewahrt. Die Verhältnisse sind nicht mehr die, die sein Eingreifen notwendig machten. Die Not hat sich gewendet. Was verborgen war, hat der Zufall aufgedeckt, sein Fehlverhalten hat der Ehemann erkannt, bereut und er ist mit seiner Frau versöhnt.

\*\*\*

Versuchen wir, den Gedankengang des Onesimos in seiner theologisch-anthropologischen Linie zu resümieren. Vorausgesetzt ist ein Bild von Göttern, die jedem Menschen das Schlechte und das Gute zuteilen Tag für Tag. Götter werden identifiziert als Urheber, was uns an Schlechtem oder Gutem widerfährt. Ins Logische gewendet geht die Rechnung nicht auf. Das hat Onesimos dem Smikrines vor Augen geführt. Wie nun? Kümmern sich die Götter nicht um uns?

Die Antwort, die Onesimos – die Menander – gibt, lässt sich als immanente Theologie umreißen. Da gibt es einmal unsere *Wesensart*, die uns die Götter beigesellen wie einen Wachhauptmann. Ihr eignen göttliche Prädikate: Sie richtet uns zugrunde oder rettet uns, sie sollen wir gnädig stimmen. Da gibt es weiterhin den *Zufall*, der

uns retten – oder zugrunde richten – kann. Mit diesen »göttlichen« Instanzen umzugehen, ist uns aufgegeben: mit der Art, wie wir uns zu verhalten pflegen, und mit dem, was uns widerfährt.

Was uns berührt und anspricht in diesem Dialog, hat zu tun mit dem Menschenbild, das uns hierin entgegenkommt. Die Menschen, die Menander zeichnet, sind Originale. Sie haben ihre Eigenarten und ihre Fehler – und sie sind liebenswert. Sie können, das ist in einer antiken Komödie bemerkenswert, sich verändern: Sie haben die Fähigkeit zur Einsicht, zu bereuen, sich anders auf das Leben einzulassen. Der Mensch, wie der Sklave ihn dem alten Mann zu entdecken sucht, steht im Spannungsfeld zweier existenzieller Gegebenheiten. Er ist konfrontiert mit sich selbst, mit seinen Anlagen und Gewohnheiten, mit der ihm eigentümlichen Art und Weise, sich zu verhalten, mit seiner Wesensart. Und er ist konfrontiert mit dem, was ohne sein Zutun von selbst geschieht, was sich ereignet, was ihm widerfährt. In diesem Spannungsfeld sein Leben zu gestalten und zu verantworten, ist der Mensch gefordert.

## II.

1. Die Weise des theologischen Denkens, die uns in Onesimos' Darlegung entgegenkommt, lässt sich in ihrer formalen Eigenart charakterisieren.

(a) Von den Göttern oder von Gott ist in der dritten Person die Rede. Es ist ein Reden über Gott. Er ist der Gegenstand der Rede, er ist im Denken gegenständlich.

(b) Die besprechende Weise des Denkens von Gott ist meta-religiöse Rede. Sie setzt eine Rede voraus, in der Erfahrungen mit Gott zur Sprache kommen. Sie nimmt Bezug auf religiöse Erfahrung und setzt sich mit ihr auseinander.

(c) Die besprechende Weise denkt im Modus der Nachträglichkeit. Sie hat Abstand vom Gegenstand des Denkens.

(d) In der besprechenden Weise wird die Welt als so beschaffene gesehen, in ihrer Art, ihrer Ordnung, ihren Verhältnissen.

(e) Die besprechende Weise denkt im Modus des *logos logistikos* (λόγος λογιστικός). Sie redet von Gott und der Welt in der Weise des vernünftigen Argumentierens. Sie redet in den Modi des Beschreibens, des Analysierens, des Begründens, des Folgerens.

(f) Das Argument ist objektiv. Was über Gott und die Welt gesagt wird, können Andere gedanklich nachvollziehen, sie können es in-

tellectuell prüfen, können zustimmen, können es kritisieren, können es ablehnen.

(g) Wenn der Gottesbezug fraglich wird, steht der Gegenstand des Denkens auf dem Spiel. Die Möglichkeit zu argumentieren bleibt.

2. Eine andere Weise, Gott zu denken, lässt sich in ihrer formalen Eigenart entsprechend charakterisieren.

(a) Die Götter oder Gott sind angesprochen in der zweiten Person. Es ist ein Reden *mit* Gott. Er ist das Gegenüber der Rede, er ist im Denken gegenüber.

(b) Die Gott ansprechende Weise des Denkens ist religiöse Rede. In ihr ereignet sich Erfahrung mit Gott. Sie macht das eigene Erleben zum Thema vor Gott.

(c) Die ansprechende Weise denkt im Modus der Gegenwärtigkeit. Sie vergegenwärtigt den Gegenstand des Denkens und das Gegenüber des Denkens.

(d) In der ansprechenden Weise kommt die Welt in den Blick als sich ereignende, als Widerfahrnis und als Begegnung.

(e) Die ansprechende Weise denkt im Modus des *logos pathêtikos* (λόγος παθητικός). Sie redet mit Gott aus existenzieller Betroffenheit, aus Leid und aus Freude, aus Sorge und aus Dankbarkeit. Sie redet in den Modi des Fragens, des Dankens und Bittens, des Lobens und Klagens, des Sorgens und Hoffens.

(f) Das Gebet ist subjektiv. Was zu Gott gesagt wird, kann nur der sagen, der redet. Es liegt in der Verantwortung des Einzelnen.

(g) Wenn der Gottesbezug fraglich wird, steht das Gegenüber des Denkens auf dem Spiel. Die Möglichkeit zu beten steht auf dem Spiel.

3. Es gibt andere Weisen, Gott zu denken. Es gibt die Erzählung, die schildert, was ein Mensch mit Gott erfahren hat. Es gibt den Hymnus, der zum Ausdruck bringt, wie ein Mensch von Gott begeistert ist. Es gibt das Drama, das inszeniert, wie ein Mensch von Gott erschüttert ist. Es gibt das Bekenntnis, das formuliert, was ein Mensch von Gott glaubt.

Das Argument, das erörtert, was ein Mensch über Gott denkt, und das Gebet, das vor Gott bringt, was einen Menschen bewegt, sind zwei Weisen, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen.



### III.

Wie Jesus seine Jünger beten lehrt, wird von Matthäus ins Zentrum der Bergpredigt gestellt. Auch Lukas setzt das Gebet an eine zentrale Stelle in die Mitte seines Evangeliums. Bei Markus steht es nicht. Wohl lesen wir gelegentlich, dass Jesus sich zurückzieht an einen einsamen Ort, um zu beten (Mk 1,35; 6,46). Auch Gedanken, die er über das Beten die Jünger lehrt, werden mitgeteilt (Mk 11,24–25). Doch erst gegen Ende der Erzählung werden wir Zeugen eines Gebets. Bei Jerusalem im Garten Getsemani begibt sich Jesus abseits von seinen Jüngern. In Erwartung der Hinrichtung fällt er zu Boden und betet, dass, wenn es möglich sei, die Stunde an ihm vorübergehe:

»Abba, Vater, alles ist dir möglich: Wende diesen Kelch von mir ab! – Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.« (Mk 14,36)

Dass einer betet in einer theologischen Erzählung, ist nicht ungewöhnlich. Gleichwohl ist angezeigt, darüber nachzudenken, wie ungewöhnlich es ist, wenn einer zu Gott spricht. Da redet einer mit einem, der im gewöhnlichen Sinn nicht da ist. Zu wem redet er? Was ist das für ein Dasein dieses Gegenübers?

1. In der Erzählung des Markus wird Jesus eingeführt, wie er sich von Johannes im Jordan tauchen lässt. Kaum steigt er aus dem Wasser, sieht er den Himmel sich teilen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen. Eine Stimme kommt aus dem Himmel:

»Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.« (Mk 1,11)

Was ermöglicht, zu Gott zu reden, ist die Erfahrung, von Gott angesprochen zu sein. Was Jesus ermöglicht, Gott »Vater« zu nennen, ist die Erfahrung, von Gott »Sohn« genannt zu sein. Beten wäre demnach nicht erst Anrede an Gott, es wäre *Antwort* auf das Angeredetsein von Gott.

Die Frage bleibt. Was ist das für ein Dasein Gottes, von dem sich einer angesprochen weiss? Es ist offenbar ein Dasein, das in der Begegnung sich ereignet. Nicht so, dass man es beobachten könnte. Es gibt nichts zu sehen. Allein Jesus sieht und hört. Gottes Dasein ist in den Zeichen des Angeredetseins. Und die Zeichen, mit denen Markus erzählt, haben ihre Geschichte – etwa beim Propheten Jesaja und in den Psalmen. Das Angeredetsein von Gott, das zu beten ermöglicht, ist demnach zweifach bestimmt. Es ist der einzelne Mensch, der für sich die Zeichen zu hören vermag. Doch es sind

Zeichen einer Sprache, in der Menschen vormals von ihrer Erfahrung mit Gott redeten.

2. Kehren wir zurück in den Garten Getsemani. Was ist am Gebet Jesu über das Beten zu entdecken? Da ist zunächst die Betroffenheit, in der Markus Jesus zeichnet. Er gerät in Aufregung, er erschrickt, ist bestürzt und sagt zu seinen engsten Jüngern:

»Übertraurig ist meine Seele in Todesangst!« (Mk 14,34)

Jesu ist überwältigt von dem, was ihn erwartet. Er wendet sich an Gott in der Erschütterung seiner Existenz. Allein tritt er vor Gott. Seine Jünger hat er zurückgelassen. Von den engsten Vertrauten, die er mit sich genommen hat, geht er beiseite. Für sich redet er zu Gott. Was Markus Jesus bitten lässt, ist nicht in eine herkömmliche Form gefasst, sondern unmittelbar aus der Betroffenheit gesprochen: Lass mich diesen Kelch nicht trinken! Wende das Geschick von mir ab! Die *Anrufung* Gottes zeigt eine unheimliche Ambivalenz des Betens. Da ist das Zutrauen, dass Gott alles vermag. Da ist die Bitte, Gott möge eingreifen in das Geschehen. Und da ist der Nachsatz: »Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.« Das Gebet entbirgt den Menschen in der Hin- und Hergerissenheit seines Glaubens.<sup>12</sup> Er zittert und zagt, er bittet und hofft – doch er überlässt, was geschehen wird, Gottes Willen.

3. Noch einmal wendet sich Jesus an Gott. Vor seinem Tod schreit er am Kreuz:

»Mein Gott, mein Gott, wieso hast du mich verlassen?«  
(Mk 15,34)

Dies ist die andere Weise, sich einer Krise des Gottesbezugs zu stellen: in der Krise *mit* Gott zu reden. Markus hat das Gebet in die Sprache des Glaubens gefasst. Auf den Psalm, dem die letzten Worte Jesu entnommen sind, wird in der markinischen Passionsgeschichte gelegentlich angespielt.<sup>13</sup> Indessen wendet sich das hebräische Lied von der Klage zum Dank: »Du hast mir geantwortet.« (Ps 22,22b) Doch uns steht nicht zu, diese Wendung in die markinische Erzählung einzutragen.<sup>14</sup> Jesus stirbt mit einem Schrei. Sein Ruf der Gott-

<sup>12</sup> Mt 26,39,42 und Lk 22,42 haben diese Spannung nicht durchgehalten, Joh hat sie in 12,27 und 18,11 ironisch reflektiert.

<sup>13</sup> Vgl. Mk 15,24 mit Ps 22,19; Mk 15,29f mit Ps 22,8f.

<sup>14</sup> Vgl. Martin Stowasser, »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im

verlassenheit, seine Frage nach dem Sinn wird durch keine Antwort Gottes aufgehoben. Nur ein römischer Militär, der dabeisteht und ihn so sterben sieht, der sagt: »In Wahrheit war dieser Mensch Gottes Sohn.« (Mk 15,39)

Hier nun gilt es zu unterscheiden. Jesus stirbt mit einer Klage, mit einer Frage nach Gott. Für die Leser des Markusevangeliums ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Just darin, dass einer unter dem Kreuz erkennt, wer Jesus in Wahrheit war, können Leser für sich einen Sinn seines Todes entdecken. Nun ist es nicht mehr eine himmlische Stimme, welche sich zu Jesus als dem Sohn bekennt, sondern ein Mensch erkennt in diesem Menschen Gottes Sohn. Später werden drei Frauen sich aufmachen zum Grab, um den Leichnam zu salben. Wenn sie das Grab leer finden und von einem jungen Mann hören, der Gekreuzigte sei auferweckt worden, dann kann, wer dies liest, hierin eine Antwort Gottes verstehen. Seit Jesus von den Leiden des Menschensohns zu lehren begann, ist seine Auferstehung vorausgesagt. Allerdings hat die erzählte Geschichte weder ein glückliches Ende noch einen tröstlichen Schluss. Wer liest, wie Markus zu erzählen aufhört, kann dies kaum ohne Bewegung tun. Die Frauen sind im Grab so erschrocken, wie Jesus erschrocken war in Erwartung seines Todes. Und sie flüchten zitternd und entsetzt und sagen niemandem etwas, so fürchten sie sich.

\*\*\*

Blicken wir noch einmal auf die Klage Jesu. Das Gebet ist uns begegnet als Antwort auf das Angeredetsein von Gott und als Anrufung Gottes. Nun sind wir mit dem Gebet als *Frage* konfrontiert. Uns zu fragen, welchen Sinn die Frage in der markinischen Geschichte gewinnt, sind wir als Leser eingeladen. Anders ist es, sofern wir beten, uns zu fragen, was die Frage als Akt des Betens uns zu denken gibt. Da ist zunächst die Beziehung zum vorausgehenden Gebet. Jesus hat Gott angerufen in der Hin- und Hergerissenheit seines Glaubens. Er hat darum gebeten, Gott möge das Geschick von ihm abwenden. Doch er hat sein Wollen hinter Gottes Willen zurückgestellt. Nun ist es anders herausgekommen, als er es wollte. Er beklagt vor Gott seine Gottverlassenheit. Wie denken wir das Dasein Gottes im Gebet, wenn nicht geschieht, was wir von ihm erbeten haben?

Weiter ist die Richtung der Frage zu bedenken. Jesus fragt nicht nach dem ursächlichen Grund, wie man gemeinhin versteht: »Warum hast du mich verlassen?« Er fragt nach dem Sinn: in welcher

---

Markusevangelium, BZ 58, 2014, 161–185.

Hinsicht, woraufhin?<sup>15</sup> »Wieso hast du mich verlassen?« Das Gebet als Frage nimmt eine Wendung. Es wendet das Denken von der üblichen Frage nach der Ursache hin zu der offenen Frage nach dem Sinn dessen, was uns widerfährt. Das fragende Gebet führt zu keiner abschliessenden, ein- für allemal feststellbaren Antwort. Die Frage bleibt Frage als Movens der Besinnung.

Schliesslich müssen wir vom Paradox des Betens sprechen. Es ist die letzte, die äusserste Erfahrung, die Jesus beklagt. Da fragt einer nach Gott, da schreit einer zu Gott, der für ihn nicht mehr da ist. Was ist das für ein Dasein Gottes, von dem sich einer verlassen weiss? Das Gebet, das die Abwesenheit des Gegenübers beklagt, konfrontiert uns mit der Eigentümlichkeit des Betens. Wie reden wir mit einem, der nicht antwortet, wenn wir mit ihm reden?

## Literatur

Buber, Martin, *Ich und Du* (1923), Heidelberg, 11. durchgesehene Auflage 1983; auch in ders., *Werke*, München/Heidelberg I, 1962, 77–170.

Buber, Martin, *Zwiesprache*, *Die Kreatur* III/3, 1929, 201–222; erweitert in ders., *Werke*, München/Heidelberg I, 1962, 171–214.

Menander, Epitrepontes, William D. Furley, *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 106, London 2009.

Menander, *Reliquiae selectae*, Rec. Francis Henry Sandbach, *Oxford Classical Texts*, Oxford (1972), Rev. ed. 1990.

Menander, *Das Schiedsgericht* (Epitrepontes), Erklärt von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, s.l. (1925) <sup>4</sup>1974.

Menander, *Das Schiedsgericht*, Komödie in fünf Akten, Übertragen, ergänzt und mit einem Nachwort von Alfred Körte, *Universal-Bibliothek* 8676, Stuttgart 1974.

Menander, *Komödien I*, Griechisch und deutsch, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Peter Rau, *Edition Antike*, Darmstadt 2013.

Schaeffler, Richard, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.

— Dr. phil. Hans-Ulrich Rüegger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

<sup>15</sup> Hans-Ulrich Rüegger/Annelies Hämmig, »Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?« Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), *ZNW* 102, 2011, 40–58.



# Beten mit Luhmann

## Zu einer systemtheoretischen Deutung des christlichen Gebets

Stefan Berg

### 1. Hinführung

Wollte man unter den grossen Denkern des 20. Jahrhunderts denjenigen mit dem sperrigsten Ansatz küren, so ist Niklas Luhmann ein aussichtsreicher Kandidat. Seine Systemtheorie gleicht einem sehr umfangreichen und in seiner Knüpfung zugleich überaus engmaschigen Netz. Es scheint mit dem Anspruch geknüpft, dass sich darin so ziemlich alle entscheidenden Aspekte menschlichen Lebens verfangen, und es kommt einem mitunter so vor, als würde es von Luhmann und seinem Gefolge mitunter in der Überzeugung ausgeworfen, dass alle anderen Fischer nicht nur mit kleineren und weniger tauglichen Netzen operieren, sondern sich auch die grössten unter ihnen letztlich als hilflos zappelnder Fang auf dem grossen Bielefelder Trawler wiederfinden werden.

Für denjenigen, der Luhmann weder einfach ignorieren will, noch sich mit ihm einen Kampf der Kapitäne liefern, für den also, der seine Theorie schlicht redlich und eigenständig zu rezipieren gedenkt, schafft diese Gemengelage Probleme. Selbst wenn man sich den kritischen Blick auf Luhmanns Fangmethode bewahrt, so ist es alles andere als einfach, in seinem Netz eine Schlaufe zu finden, an die man selbst anknüpfen kann, ohne gleich das ganze Maschenwerk um den Hals gewickelt zu bekommen. Es wäre ja beispielsweise methodisch fragwürdig, einen einzelnen Aspekt etwa der *Religion der Gesellschaft* herauszugreifen, ohne auch die Beobachtertheorie, den Autopoiesisgedanken oder die Reentryfigur zu übernehmen. Bei Luhmann hängt scheinbar alles mit allem zusammen, und so endet man schnell als willfähriger Leichtmatrose unter seinem Kommando.

Ein Aspekt dieses Problems zeigt sich in der theologischen Rezeption Luhmanns. Man liest eine Schrift wie die *Religion der Gesellschaft* ja durchaus mit Gewinn und fühlt sich als Christenmensch darin auch in produktiver Art und Weise beschrieben. Aber man fühlt sich zugleich nicht ganz richtig verstanden, und hat das Bedürfnis, eigene

Sichtweisen kritisierend oder differenzierend eintragen zu können. – Und genau dazu bietet der engmaschig-geknüpfte Ansatz Luhmanns offenbar wenige Spielräume.

Vor diesem Hintergrund stelle ich mit dem Gebet ein klassisches materialdogmatisches Thema ins Zentrum meiner folgenden Überlegungen. Ich werde anhand seiner erproben, ob und wie sich ein theologischer Umgang mit Luhmann finden lässt. Das Gebet eignet sich für eine solche Erkundung in vorzüglicher Weise, weil sich an ihm in einer Deutlichkeit wie vielleicht an keinem anderen Phänomen christlichen Lebens theologische Grundfragen auskristallisieren – insbesondere: wie Gott, Mensch und deren Beziehung zu einander zu denken sind und wie sich dies im Leben im christlichen Glauben konkret realisiert.

## 2. Luhmanns Frage: Kann die Systemtheorie Kommunikation mit Gott denken?

Luhmanns Äußerungen zum Gebet sind spärlich. Etwa in *Funktion der Religion*, *Die Religion der Gesellschaft* und auch im gemeinsam mit Peter Fuchs verfassten *Reden und Schweigen* wird das Gebet nur marginal thematisch. Bedenkt man, welche wichtige Rolle das Gebet in der alltäglichen Lebenspraxis von Christenmenschen spielt, und stellt man in Rechnung, dass Niklas Luhmann von Haus aus Soziologe ist, so darf dieser schlichte, quantitative Befund doch ein wenig überraschen.

Neben den genannten Schriften gibt es immerhin einen kleinen Text Luhmanns, der sich etwas eingehender mit dem Gebet beschäftigt und die Karten offen auf den Tisch legt. Er trägt den Titel *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* und setzt sprechenderweise mit einem »Bekenntnis zum Nichtbekenntnis«<sup>1</sup> ein, um schon bald unmissverständlich deutlich zu machen, warum das Gebet für den Autor eben tatsächlich ein nebensächliches Thema ist: »Es gibt [...] keine Kommunikation mit Gott«<sup>2</sup>. – Wie kommt er zu diesem apodiktischen Urteil?

Letztlich erleidet die Möglichkeit einer positiven Würdigung des Gebets an Luhmanns Gottesbegriff Schiffbruch. Um dies nachzuvollziehen, muss man zunächst verstehen, dass als Zentralelement

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*, in: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, 227–235, hier 227.

<sup>2</sup> Luhmann, *Kommunikation mit Gott*, 229.

seiner Religionstheorie nicht Gott, sondern die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz fungiert. Auf diesen Code lassen sich alle Kommunikationsvollzüge beziehen, in denen sich das Religionssystem autopoietisch konstituiert und auf diese Weise innerhalb der Gesellschaft die Funktion übernimmt, unbestimmbare in bestimmbare Komplexität zu transformieren.

Um das Auseinanderfallen des binären Codes zu verhindern, von dem jedes Teilsystem der Gesellschaft als eine Art Rückgrat aufrecht gehalten wird, muss es in jedem dieser Teilsysteme eine Instanz geben, die es erlaubt, »beide Seiten der Unterscheidung als Einheit zu thematisieren«<sup>3</sup>. Diese Funktion übernehmen die sogenannten Kontingenzformeln, die deshalb ihren Namen tragen, weil sie die genannte einheitsstiftende Funktion erfüllen, indem sie die Kontingenz des Codes im jeweiligen System absorbieren. In monotheistischen Spielarten des Religionssystems fungiert Gott als eine solche Kontingenzformel. Das heisst: In der Kommunikation des Religionssystems unterdrückt die Thematisierung Gottes nicht nur die Fragen, warum man überhaupt zwischen Immanenz und Transzendenz unterscheidet und ob man nicht auch anders unterscheiden könnte, sondern sie erlaubt es auch, Selektionskriterien zu generieren, wie ein richtiger oder falscher Umgang mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz aussehe.<sup>4</sup>

Nun kennt der christliche Glaube nicht bloss die Möglichkeit, *über* Gott zu kommunizieren, sondern zieht auch diejenige in Betracht, dies *mit* Gott zu tun. Hier jedoch wird es für Luhmann hochproblematisch. Ist Kommunikation mit Gott im Horizont der Systemtheorie denkbar?

Ganz auf der Linie seines eigenen Ansatzes formuliert Luhmann diese Frage nicht dergestalt, ob ein Mensch, der im Glauben lebt, mit Gott kommunizieren könne. »Der Mensch kann« in seiner Sicht nämlich gar »nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren«<sup>5</sup>. Das heisst, nicht der Mensch bedient sich der Kommunikation, sondern die Kommunikation bedient sich des Menschen. Die Instanz »Mensch im Glauben« wäre für ihn daher wohl »eine Struktur der Autopoiesis des Religionssystems«, nicht aber eine irgendwie spontane bzw. souveräne Entität, von der etwas

<sup>3</sup> Bernd Oberdorfer, Kontingenzformel »Gott«. Der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet, in: Luhmann und die Theologie, hg. v. Günter Thomas/Andreas Schüle, Darmstadt 2006, 107–115, hier 108.

<sup>4</sup> Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a.M. 2002, 167f.

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992, 31.

Konstitutives abhängen könnte.<sup>6</sup> Und so fragt Luhmann mit dem Titel des hier referierten Textes: *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* – eine etwas unglücklich holpernde Formulierung, weil es im Aufsatz ja nicht um die Frage einer Zulassung der Kommunikation mit Gott geht, sondern eher um diejenige nach der systemtheoretischen Legitimierbarkeit der Vorstellung einer Kommunikation mit Gott.

### 3. Luhmanns Antwort: Kommunikation mit Gott ist systemtheoretisch nicht denkbar

Demnach lässt sich auch die Beantwortung der Frage, ob Kommunikation mit Gott denkbar sei, nicht von den Vollzügen lösen, die Gesellschaft konstituieren. Als basale Prämisse stellt Luhmann zunächst einmal klar, dass diese nur in und als Kommunikation existiert:

»Wo immer Kommunikation versucht wird, bildet sich daher Gesellschaft im Sinne einer Ordnung von Nichtbeliebigkeiten der Kommunikation. Alle Kommunikation ist ein gesellschafts-interner Vorgang, jede Kommunikation vollzieht Gesellschaft, und wo Kommunikation aufhört, da hört auch Gesellschaft auf. Es gibt in der Umwelt der Gesellschaft keine Kommunikation, gäbe es irgendwo anders Kommunikation, würde deren Wahrnehmung zugleich Wahrnehmung der Ausdehnung des Gesellschaftssystems sein. Aus dem gleichen Grunde gibt es auch keine Kommunikation zwischen dem Gesellschaftssystem und seiner Umwelt [...]. Die Gesellschaft kann nicht *mit* ihrer Umwelt, sie kann nur *über* ihre Umwelt kommunizieren.«<sup>7</sup>

Unmittelbar auf die damit vorgenommene Identifikation der Grenze der Kommunikation mit der Grenze der Gesellschaft folgt sofort und geradezu unvermittelt die Beantwortung der entscheidenden Frage:

»Es gibt also keine Kommunikation mit Gott. Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wenn man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind.

<sup>6</sup> Ich formuliere hier in Anlehnung an Luhmann, *Wissenschaft*, 33.

<sup>7</sup> Luhmann, *Kommunikation mit Gott*, 228.



Alle diese Vorstellungen führen letztlich zu einer Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft. Sie mögen Trost und Erbauung bieten und ideenpolitisch schwer zu entbehren sein. Sie sind jedoch eine Dauerquelle der Reproduktion anthropomorpher Religionsvorstellungen, die dann theologisch wieder diskreditiert oder mit hinreichender Ambivalenz versehen werden müssen. Und nicht zuletzt blockieren sie ein auf Theorie und begriffliche Klarheit gegründetes Gespräch zwischen Theologie und Soziologie.<sup>8</sup>

Dieser auf den ersten Blick etwas aus der Hüfte geschlossene Schluss lässt sich besser nachvollziehen, wenn man die binäre Anlage der Gesamtkonstellation hervorhebt. Für die eine Seite ist zu bemerken, dass Gott, also die als Einheit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz fungierende Kontingenzformel, von der Religion selbst in der Transzendenz angesiedelt wird.<sup>9</sup> Von hier aus kann sie Kontingenz besonders glaubhaft absorbieren, weil sie dort aller Kontingenz des Immanenten enthoben ist. Gott und Transzendenz bilden also den einen Zusammenhang. Auf der anderen Seite installiert Luhmann einen antagonistischen Komplex aus Immanenz, Gesellschaft und Kommunikation. Dass Gesellschaft und Kommunikation zusammenfallen, ist – wie im Zitat deutlich – eine Kernprämisse von Luhmanns Ansatz, und dass die Gesellschaft für ihn als Soziologen eine immanente und keine transzendente Größe ist, kann kaum überraschen – wobei man hier als Theologe anmerken muss, dass es etwa mit Augustins *De civitate Dei* durchaus theologische Ansatzpunkte für alternative Modelle gibt.

Unter den so skizzierten Umständen impliziert es nun tatsächlich einen Selbstwiderspruch, würde man vertreten, dass immanente Kommunikation dem transzendenten Außerhalb der Kommunikation kommunikativ begegnen könne. Denn wohin die Kommunikation vordränge, da wäre Kommunikation, d.h. Immanenz, und nicht ihr transzendentes Außerhalb. Oder anders gewendet: Das transzendente Außerhalb der Kommunikation wiche selbstverständlich vor jedem Versuch der Ausweitung der Kommunikation zurück und könnte von ihm nie erreicht werden. Dass Kommunikation aus der Immanenz heraus mit Gott als dem transzendenten Außerhalb der Kommunikation möglich sei, wäre also in der Tat ein Ungedanke: die Vorstellung einer »Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft«.

<sup>8</sup> Ebd., 229.

<sup>9</sup> Vgl. Niklas Luhmann, Die Unterscheidung Gottes, in: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, 236–253.

In die Argumentation ist ein weiterer Begründungsaspekt eingeflochten. Die Annahme, dass mit Gott kommuniziert werden könnte, befördert für Luhmann personal-anthropomorphe Missverständnisse. Wie man in der *Religion der Gesellschaft* genauer nachlesen kann,<sup>10</sup> repräsentieren derartige Vorstellungen nach Ansicht Luhmanns eine gewissermassen veraltete Religionsauffassung, die diverse Probleme nach sich zieht,<sup>11</sup> insbesondere dasjenige, dass die doch eigentlich kontingenzabsorbierende Kontingenzformel mit Kontingenz aufgeladen und zu jemandem wird, mit dem man diskutieren und streiten kann, wie es zum Beispiel Hiob versucht.

Im hier referierten Kontext deutet Luhmann diesen Hintergrund nur an. Entsprechendes spielt aber auch dann eine gewisse Rolle, wenn Luhmann durchblicken lässt, dass er durch interdisziplinäre Gespräche zwischen Theologie und Soziologie gern insbesondere solche »Formen von Religion« gefördert sähe, »die den typischen Strukturen der modernen Gesellschaft mehr entsprechen als andere«<sup>12</sup> – und das heisst nichts anderes als: deren Selbstbeschreibung mit Luhmanns Theorie vollkommen zur Deckung käme und alle personal-anthropomorphen Aspekte konsequent negierten. An Luhmanns Wesen soll die Theologie genesen.

Luhmann spielt in seiner Beschäftigung mit Religion offensichtlich nicht bloss die Rolle des deskriptiv distanzierten Soziologen. Er verfolgt eine normative Religionstheorie, die von seinen anti-metaphysischen bzw. anti-subjektivistischen Prämissen getragen wird, wie er sie zum Beispiel in der *Wissenschaft der Gesellschaft* entfaltet. Es ist so gesehen wohl kein Zufall, dass Luhmanns Aufsatzband, aus dem unser Text zur Kommunikation mit Gott stammt, den Titel *Soziologische Aufklärung* trägt. Argumentationsstrategisch betrachtet erinnert nämlich einiges an Kants Religionsphilosophie. Kant und Luhmann treffen sich nicht nur material in der Ablehnung des Gebets – denn man kann ebenso wenig mit einer regulativen Idee wie mit einer Kontingenzformel kommunizieren –, sondern auch darin, dass sie die Entwicklung hin zu einer transzendental bzw. systemtheoretisch aufgeklärten Religion unterstützen und eben zum Beispiel anthropomorph-personale Aspekte im Gottesbild bekämpfen.<sup>13</sup>

Der normative Anspruch wird schliesslich mit einer religionsgeschichtlichen Skizze unterfüttert, die zu zeigen beansprucht, »daß im

<sup>10</sup> Vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 150–154.

<sup>11</sup> Vgl. Oberdorfer, *Kontingenzformel Gott*, 108–110.

<sup>12</sup> Luhmann, *Kommunikation mit Gott*, 229.

<sup>13</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 284–289.

Laufe der gesellschaftlichen Evolution die Vorstellung einer Kommunikation mit Gott immer schwieriger wird«<sup>14</sup>, will sagen: immer unselbstverständlichere Interpretationsleistungen vornimmt, um am Kommunikationsbegriff festhalten zu können.

#### 4. Ausnahmezustandsrhetorik und Kontingenz

Bis hierhin erscheinen Luhmanns Überlegungen kaum des Referats wert, sind sie doch im Wesentlichen systemtheoretische Reformulierungen altbekannter religionsphilosophischer Bedenken hinsichtlich der Vermittelbarkeit von Immanenz und Transzendenz.

Mit der Diskussion der Frage, wie die Theologie angesichts der skizzierten Vorbehalte am Kommunikationsbegriff festhalten könne, gerät Luhmann aber auf eine andere Ebene. Dies geschieht zunächst in Gestalt einer Provokation: »Aber wozu [sc. am Kommunikationsbegriff festhalten, d.V.]? – wenn man ihn [sc. Gott] weder über etwas informieren kann, was er noch nicht weiß, noch erwarten kann, daß die Kommunikation ihn zu etwas motivieren könnte, was er andernfalls nicht tun würde.«<sup>15</sup> Und er fährt im nächsten Absatz fort:

»Ich wähle für diese Fragen bewußt eine Form, die unterhalb der Ebene bleibt, auf der Theologen diese Frage behandeln würden. Es kommt mir aber darauf an, die Theologie zu einer Stellungnahme zu bewegen. Es genügt mir nicht, wenn ich die Antwort erhalte, Kommunikation mit Gott sei etwas ganz anderes als Kommunikation unter Menschen. Wenn so, dann sollte man einen anderen Ausdruck dafür wählen. Denn wenn man Kommunikation sagt und zugleich sagt, daß man nicht meint, was man sagt, handelt man im strengen Sinne paradox; denn dann kann man wissen, daß der andere nicht wissen kann, was man meint, daß man nicht meint, was man sagt.«<sup>16</sup>

Mit diesem Vorwurf dürfen wir es uns als Theologinnen und Theologen nicht zu einfach machen. Die dialektisch-theologische Rede von Gott als dem Ganz-Anderen hat ja eine gewisse *façon de parler* hoffähig gemacht, die einen Ausnahmezustand rhetorisch auf Dauer stellt. So spricht beispielsweise Gerhard Ebeling ohne grösseres Aufheben von der Gebets- als einer »Ausnahmesituation« und vom Ge-

<sup>14</sup> Luhmann, Kommunikation mit Gott, 229.

<sup>15</sup> Ebd., 231.

<sup>16</sup> Ebd., 231f. Im letzten Satz des Zitats findet sich ein Druckfehler, den ich im Zitat von »das« nach »daß« korrigiert habe.



bet als einem »völlig einzigartige[n] Fall im Gebrauch der Sprache«<sup>17</sup>. Man muss zwar hinzufügen, dass Ebeling den Kommunikationsbegriff vermeidet und das Gebet nicht über einen raumzeitlich lokalisierten, situativen Austausch konzipiert, sondern über eine Gott und Mensch verbindende Teilhabe an Sprachlichkeit. Aber suggeriert er nicht eben doch eine kommunikative Situation, wenn er seine Dialektik von Gottes Wort und menschlicher Antwort, von Angeredetsein durch Gott und menschlicher Anrede Gottes entfaltet? Macht er es sich – und wie oft: wir mit ihm – nicht auch ein bisschen bequem, wenn er einen vermeintlich einzigartigen Ausnahmefall in Anspruch nimmt und vor kritischen Nachfragen aus der offenen Lichtung des Regulären in das halbschattige Zwielficht eines »So wie ... nur ganz anders« ausweicht, wo er sagen und verstehen kann, was er will, ohne Rechenschaft geben zu müssen?

Nun ist es eines, aus einer distanzierten, normativen Perspektive heraus Kritik zu formulieren, und etwas anderes, eigene positive Aussagen zu treffen, die sich angesichts des Aspektreichtums gelebter Vollzüge bewähren müssen. Lässt sich Luhmann etwas tiefer auf theologische Fragestellungen ein und beschreibt konkrete Praktiken, so gerät er auf Denkwege, die in Spannung zu seinen normativen Intentionen stehen. Dies zeigt sich, wenn Luhmann erkundet, was an der Annahme einer Kommunikation mit Gott theologisch produktiv sein könnte. Er beobachtet: In der Kommunikation *über* Gott ist Raum für Leugnung und Streit. Und er fährt fort:

»In der Kommunikation *mit* Gott ist dagegen all diese Kontingenz ausgeschlossen: Man könnte und würde ja nicht mit ihm kommunizieren, wenn es ihn nicht gäbe. [...] Die Kommunikation mit Gott bescheinigt sich selbst die Existenz des anderen. [...] Kein Thema, keine Aussage über Gott könnte je diese Art von Gewißheit erreichen.«<sup>18</sup>

Hier muss man Luhmann entschieden auf einen Widerspruch hinweisen. Oben war die Rede davon, dass die kontingenzabsorbierende Funktion der Kontingenzformel gefährdet wäre, würde man davon ausgehen, dass man mit Gott kommunizieren könne. Hier gesteht Luhmann nun aber ein, dass gerade der Vollzug einer Kommunikation mit Gott jene Funktion leistet, um die es ihm systemtheoretisch geht: um die Absorbierung von Kontingenz in Gestalt der Steigerung der Gewissheit, dass Gott wirklich ist.

<sup>17</sup> Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 42012, 196 und 201.

<sup>18</sup> Luhmann, *Kommunikation mit Gott*, 232.



Die hier sichtbar werdende kontingenzabsorbierende Seite konkreter Gebetsvollzüge hätte Luhmann zur Einsicht verhelfen können, dass es vielleicht gar nicht so sehr die Gestalt des Gottesbildes ist, woran sich die funktionale Tauglichkeit der Kontingenzformel erweist, sondern das Mass an Lebendigkeit, mit der sie in den kommunikativen Vollzügen der Gesellschaft operational gegenwärtig ist – ein Zugang, welcher der aufklärerischen Verve einer abstrakten, systemtheoretisch fundierten Vernunftreligion gehörig den Stachel nimmt.

Wirft man noch einmal einen Blick in Ebelings Dogmatik, so wird augenfällig, welches Potential Luhmann an dieser Stelle verspielt. Ebeling schreibt:

»Die Sprache dient [...] hier [sc. im Gebet, d.V.] auch und vornehmlich dazu, dieses Gegenüber selbst als wirklich in Anspruch zu nehmen. Man kann nicht anders beweisen, daß man mit der Wirklichkeit Gottes rechnet, als indem man zu ihm betet.«<sup>19</sup>

Für den hermeneutischen Theologen Ebeling ist diese Koppelung von Gottes Wirklichkeit und menschlichem Lebensvollzug eine Möglichkeit, in zeitgemässer und verantwortbarer Weise Aussagen über das Dasein Gottes zu machen und dabei allzu robuste objektivierend-metaphysische Modelle einerseits und allzu vage subjektivistische Konzepte andererseits zu meiden. Entsprechend nutzt Ebeling in seiner Dogmatik »das Phänomen des Gebets« als den »hermeneutischen Schlüssel der Gotteslehre«<sup>20</sup>. Es wird also nicht eine metaphysisch grundierte, theoretisch-abstrakte Überzeugung als das theologisch Primäre und das Gebet als das aus dieser Überzeugung sekundär Folgende begriffen, sondern die lebendige Glaubenspraxis, zu der das Gebet wesentlich gehört, bildet die eigentliche Basis, auf der alle theologischen Aussagen über Gottes Sein aufzufrühen.

Kurz: Was Ebeling in seiner Entfaltung der Dogmatik als zentralen Dreh- und Angelpunkt nutzt, das fristet bei Luhmann das Dasein einer Randnotiz, die dort angesiedelt ist, wo seine eigene Theorie in die Nähe des eigenen Tellerrands gerät, ohne aber die Offenheit aufzubringen, mutig über diesen hinauszublicken.

Es ist überdies auffällig, dass er, sobald er über die kontingenzabsorbierende Funktion des Gebetes spricht, ganz selbstverständlich auch von einer »Kommunikation mit Gott« redet. Dabei gibt es so etwas seiner Ansicht nach doch überhaupt nicht! – Aber was ist dann ein tatsächlich vollzogenes Gebet? Ist es simulierte Kommunikation

<sup>19</sup> Ebeling, Dogmatik I, 202.

<sup>20</sup> Ebd., 193.

oder Pseudokommunikation? Was unterscheidet simulierte beziehungsweise Pseudokommunikation von echter Kommunikation? Wie kann sich eine Operation für Kommunikation halten, ohne Kommunikation zu sein? Und wie kann sich eine Operation sicher sein, Kommunikation zu sein und nicht simulierte beziehungsweise Pseudokommunikation?

Dass Luhmann es sich in dieser Sache recht leicht macht, bestätigt seine Vorlesung *Einführung in die Systemtheorie*. Dort trägt Luhmann vor:

»Kommunikation kommt überhaupt nur zustande, wenn jemand im Groben versteht oder vielleicht auch missversteht, aber jedenfalls so weit versteht, dass die Kommunikation weiterlaufen kann, und das liegt außerhalb dessen, was man durch die bloße Benutzung von Sprache schon sicherstellen könnte. Es muss jemand erreichbar sein, muss hören oder lesen können.«<sup>21</sup>

Es werden hier zwei Kriterien für das Zustandekommen von Kommunikation genannt. Das eine besagt, dass eine Instanz da sein müsse, die etwas versteht, gleichgültig, ob es ein Verstehen oder Missverstehen ist; das andere, dass Kommunikation fortgesetzt werden kann. Beide Kriterien setzen die Perspektive eines allwissenden Beobachters voraus. Innerhalb des Systems kann eine involvierte Instanz jedoch in manchen Fällen nicht sicher sein, ob die Kommunikation wirklich abgebrochen oder ob sie nur *noch nicht* weitergegangen oder anderswo als intendiert weitergegangen ist. Deshalb müsste Luhmann irgendwie berücksichtigen, dass es Phänomene gibt, welche aus Sicht des Systems durchaus eine Art Kommunikation sind. Sie sind es deshalb, weil Kommunikation an sie anschließen kann. Ich denke an Phänomene wie das angeredete liebe Tagebuch, der nicht verschickte Brief, die an einen Verstorbenen adressierte Abdankungsrede, das Lied für die ferne Geliebte oder der an den Weihnachtsmann verfasste Wunschzettel. Es gibt ja Instanzen, die möglicherweise verstehen: derjenige, der das Tagebuch verbotenerweise liest, diejenige, die den Brief zufällig findet, die Hörerinnen und Hörer der Abdankungsrede oder die Eltern des Wunschzettelschreibenden Kindes. Und wenn dann das Gewünschte unter dem Baum liegt, so ist es für das Kind Kommunikation mit dem Weihnachtsmann und für die Eltern uneingestandene Kommunikation mit dem Kind – und Luhmann müsste *beides* abbilden können, weil das Kind mit seinen Freunden darüber in einer und die Eltern mit

<sup>21</sup> Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, hg. v. Dirk Baecker, Heidelberg 2011, 76f.

den Grosseltern in anderer Weise weiterkommunizieren werden. Und wenn dann die Eltern mit dem Kind über den Weihnachtsabend sprechen, so findet eine Kommunikation statt, auf der es viele und in Spannung zu einander stehende Ebenen des Verstehens und Nichtverstehens gibt.

Meine Überlegungen wollen hier lediglich deutlich machen, dass Luhmann zur Frage, ob ein Gebet Kommunikation ist, doch erheblich mehr sagen müsste. Es findet im Religionssystem ja einiges an Kommunikation über diese Frage statt, und vor dem entsprechenden Hintergrund muss man auch ein konkret praktiziertes Gebet sehen. Pointiert gesagt: Das Gebet kennt den Zweifel und kann in sich selbst die Unsicherheit darüber, ob Kommunikation stattfindet, ja durchaus abbilden.

## 5. Zwei Kommunikationsmodelle

Diese Ausführungen legen es jedenfalls nahe, dass der Kommunikationsbegriff im besprochenen Text nicht ganz so klar ist, wie durch Luhmann suggeriert wird. Interessanterweise kommt er selbst am Ende seines Textes noch einmal auf die Frage nach einem angemessenen Verständnis von Kommunikation zurück. Er schlüpft wiederum in die Rolle des gönnerhaften Freundes der Theologie und fragt:

»Wird die Religion gegen alle Plausibilität an der Möglichkeit einer die Gesellschaftsgrenzen transzendierenden Kommunikation festhalten (was durchaus möglich ist, aber Lasten mit sich bringt) oder nicht? / Wenn man diese Frage ernst nimmt, wird es um so wichtiger, genau zu sagen, was man unter Kommunikation verstehen will, und auch in dieser Hinsicht könnte die Soziologie zu denken geben.«<sup>22</sup>

Was die Soziologie der Theologie zu denken zu geben hat, wird wenig später klar: nichts weniger als Niklas Luhmann und seine Kommunikationstheorie. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Kommunikation abstrakter gefasst und von einem »Zwei-Personen-« zu einem »Drei-Selektionen-Modell« übergegangen werden soll. Dieses wird in folgenden Worten zusammengefasst:

»Von Kommunikation kann immer dann gesprochen werden, wenn drei Selektionen, nämlich eine Information, eine Mitteilung und das Verstehen zusammentreffen und sich wechselseitig

<sup>22</sup> Luhmann, Kommunikation mit Gott, 233.



bestätigen. Kommunikation ist demnach eine Synthese aus drei Selektionen, ist eine zunächst recht unwahrscheinliche, emergente Einheit, die aus hochkontingenten Einzelereignissen gebildet wird. [...] Jede Einzelkommunikation bleibt als isoliertes Ereignis extrem unwahrscheinlich. Nur der Zusammenhang vieler Kommunikationen und die dabei entstehenden Erwartungsstrukturen transformieren diese Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit. Jede Kommunikation dient dann zugleich als Bedingung der Möglichkeit anderer Kommunikationen. So entsteht ein rekursiver, selbstreferentieller Zusammenhang, und eben das ist *Gesellschaft*.<sup>23</sup>

Es gibt bessere Zusammenfassungen<sup>24</sup> und öffnend-hilfreiche Interpretationen<sup>25</sup> von Luhmanns Modell, auf die ich nun eingehen könnte. Im hier gesetzten Rahmen muss die Erläuterung genügen, dass Kommunikation nicht mehr als isolierter Übermittlungsvorgang begriffen wird, in dem ein Subjekt A an ein Subjekt B eine Nachricht übermittelt. Dies entspräche dem von Luhmann kritisierten klassischen Zwei-Personen-Modell. Kommunikation wird dem gegenüber verstanden als ein komplexes Operieren, das Differenzen in Anspruch nimmt bzw. Differenzen generiert: ein Operieren, das Auswahlen aus Auswahlbereichen trifft bzw. eine Unterschiedenheit von Auswahlen, die getroffen werden, und Auswahlbereichen, aus denen ausgewählt wird, erzeugt. Dieses Operieren hat mit Information, Mitteilung und Verstehen drei Aspekte, wobei die Pointe darin liegt, dass eine Information nur Information sein kann vor dem Hintergrund anderer möglicher Informationen, eine Mitteilung (im Sinne des Trägers der Information) vor dem Hintergrund anderer möglicher Mitteilungen und ein Verstehen vor dem Hintergrund anderer möglicher Verständnisse. Damit wird auch deutlich, warum mit einem Kommunikationsvollzug stets das Ganze der Gesellschaft thematisch wird: weil sich Kommunikation nur ereignen kann vor dem Hintergrund all dessen, was in einer Gesellschaft und ihren Teilsystemen an möglicher Kommunikation erwartet wird.

Es fällt auf, dass in Luhmanns Auseinandersetzung mit dem Gebet praktisch nichts von seinem eigenen kommunikationstheoretischen Ansatz eingeflossen ist. Genauer gesagt: Luhmann nutzt das Gebet nicht, um die Leistungsfähigkeit des von ihm entwickelten Drei-Selektionen-Modells unter Beweis zu stellen und etwa das Gebet anders zu interpretieren als er glaubt, dass die Theologen es

<sup>23</sup> Luhmann, Kommunikation mit Gott, 233.

<sup>24</sup> Vgl. Luhmann, Einführung in die Systemtheorie, 277–302.

<sup>25</sup> Vgl. Dirk Baecker, Form und Formen der Kommunikation, Frankfurt a.M. 2013.



interpretieren würden. Das Gebet fungiert bei ihm viel eher als Exempel, um die Mangelhaftigkeit des von ihm so scharf kritisierten Zwei-Personen-Modells zu thematisieren. Entsprechend äussert er am Ende seines Textes mit Stirnrunzeln, dass »die christliche Religion sehr komplexe Verhältnisse zu einem ›Zwei-Personen-Modell kondensiert«<sup>26</sup> habe – womit implizit gesagt ist, dass die Theologie das in seinen Augen hochproblematische Modell in Gestalt der Gott-Mensch-Relation gewissermassen zu einem die Statik der christlichen Religion tragenden Element gemacht habe und nun hilflos daran herumwerkele. Entsprechend endet der Text damit, dass die Theologie vor die Wahl gestellt wird, entweder die »Distanz zwischen Mensch und Gott immer weiter zu vergrößern« oder »die Vorstellung einer kommunikativ erreichbaren Transzendenz ganz auf[zu]geben«<sup>27</sup>.

Um es auf den Punkt zu bringen: Fragt Luhmann, ob das christliche Gebet als Kommunikation mit Gott gedacht werden könne, so spricht er von Kommunikation im Sinn des von ihm kritisierten Zwei-Personen-Modells. Spricht er über seine eigene Religions-theorie etwa hinsichtlich der Verwendung der Kontingenzformel Gott, so steht sein eigenes Drei-Selektionen-Modell im Hintergrund. Das ist problematisch, und die von Luhmann angemahnte Klärung des Kommunikationsbegriffes hätte der Konsistenz seiner eigenen Überlegungen gut getan. Denn dann wäre er vielleicht selbst auf diese Fragen gestossen: Ist der Gedanke einer Kommunikation mit Gott auch dann unzulässig, wenn man anstelle des Zwei-Personen- das Drei-Selektionen-Modell zu Grunde legt? Kann man das, was Ebeling in seiner Dogmatik entfaltet, ohne Weiteres auf das Zwei-Personen-Modell beziehen? Kritisiert Ebeling nicht auf seine Weise das Zwei-Personen-Modell? Und hängen Luhmanns Überlegungen zum Gebet nicht völlig in der Luft, so lange der kommunikations-theoretische Status der nach seiner Ansicht illegitimen, aber gleichwohl praktisch vollzogenen Gebetspraxis nicht mit Bezugnahme auf das Drei-Selektionen-Modell geklärt ist?

## 6. Ausblick und Fazit

Bis hierhin stand die kritische Auseinandersetzung mit Luhmann im Fokus. Zum Abschluss soll nun ein konstruktiver Vorschlag unterbreitet werden, in welcher Richtung man weiterdenken könnte,

<sup>26</sup> Luhmann, Kommunikation mit Gott, 234.

<sup>27</sup> Ebd., 235.

um die Stärken des Drei-Selektionen-Modell für eine Deutung des christlichen Gebets auszunutzen, ohne Luhmanns starke, normativen Intentionen geschuldete Abwertung zu übernehmen.

Zunächst müsste man natürlich versuchen, das Gebet nicht als eine Gesprächssituation zwischen zwei Subjekten, einem menschlichen und einem göttlichen, zu denken. Es müsste vielmehr darum gehen, es als einen Kommunikationsvollzug zu begreifen, der sich im religiösen Subsystem der Gesellschaft vollzieht und dabei vorhergehende Kommunikation aufgreift, parallele Kommunikation begleitet und weitere Kommunikation nach sich zieht. Das bedeutet, dass der Sinn des Gebets ganz aus dem gemeinschaftlich geteilten Vollzug des christlichen Lebens heraus verstanden werden müsste und nicht aus einer solitären – möglicherweise mit einem problematischen metaphysischen Verständnis einhergehenden – Konstellation von immanentem Mensch-Subjekt und transzendtem Gott-Subjekt.

Weiter müsste entfaltet werden, inwiefern sich das Gebet in Form und Inhalt von andern Kommunikationsoptionen christlichen Lebens unterscheidet. Das heißt: Wer sich dafür entscheidet, zu beten, der entscheidet sich zugleich dagegen, ein Bekenntnis abzulegen, die Bibel zu lesen, sich in einem Hauskreis über den Glauben auszutauschen, eine Dogmatik zu schreiben, ein Seelsorgegespräch zu suchen, eine Predigt zu hören, die Eucharistie zu feiern, im Kloster zu meditieren, diakonisch tätig zu sein und so weiter und so fort. Was ein Gebet auszeichnet, das zeichnet es nur in Abgrenzung von und in Beziehung auf all die anderen Kommunikationsgestalten des christlichen Glaubens aus – und dies zeigt sich in besonderer Weise darin, dass manche dieser Kommunikationsoptionen dem Gebet überaus nah stehen, aus ihm heraus oder in es hineinführen oder es sogar in sich integrieren bzw. integrieren können.

Inhaltlich vollzieht sich im Gebet – wie auch in anderen Kommunikationsgestalten des christlichen Glaubens – eine (Selbst)Beobachtung des Lebens im christlichen Glauben. Das bedeutet, dass die Unterscheidungen, welche in der Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden operational präsent sind, auf ein konkretes Leben angewandt werden, also dieses Leben etwa hinsichtlich der Fragen Sünde und Vergebung, Glaube und Anfechtung, Tod und Auferstehung und so weiter beobachtet und in den entsprechenden Spannungsverhältnissen lokalisiert wird.

Die eigentliche Pointe des Gebets liegt allerdings im Formalen: dass sich diese Selbstbeobachtung des Lebens im christlichen Glauben als eine vollzieht, die an Gott adressiert ist. Dabei stemmt sich

die Anrede gegen die Kontingenz des Gottesgedankens und gibt der geglaubten Wirklichkeit Gottes eine lebendige Gestalt im Medium der Sprache. Um mit Luhmann zu sprechen: Die Kontingenzformel Gott wird zwar als transzendent geglaubt, doch vollzieht sich dieses Glauben in immanenten Kommunikationsakten. Das Gebet leistet also die von Luhmann beschriebene kontingenzabsorbierende Vereinheitlichung von Immanenz und Transzendenz in besonderer Weise und spielt gerade deshalb in religiösen Vollzügen zu Recht eine herausragende Rolle. Man könnte sich daher beinahe fragen, ob nicht Gott in Luhmanns Theorie als Kontingenzformel fungieren sollte, sondern der angebetete Gott.

Dabei ist wohlgemerkt auch die transzendente Entzogenheit des angebeteten Gottes im immanent sich vollziehenden Kommunikationsakt des Gebets präsent. Dies wird besonders anschaulich in den metakommunikativen Elementen des Gebets,<sup>28</sup> also in solchen, in denen sich die Kommunikation selbst als Kommunikation thematisiert. In solchen Elementen kommuniziert das Gebet über sich selbst in seiner eigenen Unselbstverständlichkeit. Die beiden prägnantesten sind, dem Anredecharakter Rechnung tragend, als Bitten formuliert: ›Lehre mich beten!‹ (vgl. Lk 11,1) und ›Erhöre dieses Gebet!‹ (zum Beispiel Ps 4,2f). Das bedeutet, dass die Basis des Gebets, also die Frage, ob und wie legitim zu beten ist, und die Konsequenz des Gebets, also die Frage, was das Gebet im Leben im Glauben nach sich zieht, nicht von der Immanenz her gesichert werden kann, sondern der gnadenhaften Initiative Gottes anheim gestellt ist.

Ich lasse es mit diesen Andeutungen bewenden, um noch kurz zu meiner einleitenden Frage nach den Möglichkeiten eines produktiven theologischen Umgangs mit Luhmann zurückzukehren. Es dürften in den zurückliegenden Erörterungen sowohl die Grenzen als auch die Chancen einer Luhmann-Rezeption in der Theologie deutlich geworden sein. Ich ziehe aus den obigen Überlegungen den Schluss, dass Luhmann seine eigene Intention, nämlich die Religion als autopoietisches System kommunikativen Operationalisierens zu beschreiben, nicht konsequent genug verfolgt. Bisweilen vermischen sich deskriptive und normative Perspektiven allzu stark, und mitunter wird ein Bild von christlicher Religion gezeichnet, das

<sup>28</sup> Es wird auch etwa in der Hiobberzählung deutlich. In seiner klagenden Anrede Gottes versucht Hiob, Gott in die Kontingenz zu ziehen und mit ihm über das, was geschehen ist, zu diskutieren. Doch die Kontingenzformel beharrt auf ihrer kontingenzabsorbierenden Entzogenheit, indem sie aus einem Wettersturm heraus die eigene Position unmissverständlich klarstellt.



nicht dem Stand gegenwärtigen Theologisierens und der faktischen Komplexität der Phänomene entspricht.

Insbesondere dann, wenn Luhmann über den dualen Code von Immanenz und Transzendenz spricht, neigt er dazu, in einen metaphysischen Ansatz zurückzufallen, den er doch selbst hinter sich lassen will, wenn er beispielsweise schreibt: »Alles, was es gibt, beruht von einem operationalen Theorieansatz her gesehen auf demselben Grundvorgang, demselben Typ von Ereignis, nämlich auf Kommunikation.«<sup>29</sup> Entsprechend wäre es für die Theologie produktiv, Luhmann so weiterzuinterpretieren, dass auch die immanente Thematisierung des transzendenten Jenseits nicht ein metaphysisches Jenseits kommunikativ zu erreichen trachtet, sondern selbst ein Ereignis der kommunikativ operationalisierenden Immanenz ist. Auch die Existenz der Transzendenz müsste von Luhmann stärker als ein Ereignis der Kommunikation behandelt werden, das heisst ohne noch einmal die Möglichkeit eines metaphysisch existierenden Jenseits ins Spiel zu bringen, wie er es im hier behandelten Text getan hat.

Meine Überlegungen haben darüber hinaus zumindest exemplarisch gezeigt, dass durchaus Spielräume für produktive und kritische Luhmann-Rezeptionen in der Theologie bestehen. Man muss sich von der Grösse und Engmaschigkeit des systemtheoretischen Gedankenetzes also nicht allzu sehr beeindrucken lassen. Schon allein die Einsicht in das nicht immer klare Verhältnis deskriptiver und normativer Aspekte reissst gehörige Lücken in Luhmanns Flechtwerk, was diverse Ansatzpunkte für kritisch-korrigierende und in der Folge eigene freie Überlegungen bietet.

Neben solchem eher kleinteiligen Auftrennen und Anknüpfen gibt es eine weiträumiger denkende Alternative. Man kann versuchen, die sich breit ausspinnende Gedankenwelt Luhmanns auf die Logik ihrer Maschenordnung hin zu befragen, um dann mit Hilfe des so abgeschauten Wissens über Luhmannknoten ein eigenes, neues Netz zu knüpfen. Ein solches könnte die Möglichkeit bieten, gewisse Theorieelemente zu abstrahieren und gewissermassen von Luhmanns positiven und negativen Vorurteilen über die Religion zu lösen, um diese Elemente dann noch einmal neu und geleitet von eigenen Intentionen auf religiöse Phänomene anzuwenden. Dafür kämen etwa die entsubjektivierte Kommunikationstheorie oder der Spencer-Brown weiterinterpretierende Komplex in Frage, der sich zwischen Beobachtung und Reentry aufspannt. Und möglicherweise könnte man sich so in Anlehnung an Luhmanns Gedanken und

<sup>29</sup> Luhmann, Einführung in die Systemtheorie, 76.



zugleich in eigenständiger und theologisch selbstbewusster Weise auf die offene See hinaus wagen, um auf Fang zu gehen.

— Dr. Stefan Berg ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Er arbeitet an einem Habilitationsprojekt zur Erwählungslehre und theologischen Unterscheidungsoperationen, finanziert durch den Forschungskredit der Universität Zürich und den Schweizerischen Nationalfonds.

# Adresse ohne Adressat

## Eine Fussnote zum Gebet und zur Hoffnung

*Hartmut von Sass*

»Es scheint in der That, als ob unser Gebet nur ein Gewäsche sey,  
und als bedienten wir uns desselben eben so wie dieienigen,  
welche heilige und göttliche Worte zu Zaubereyen  
und abergläubischen Dingen gebrauchen;  
und als ob wir uns einbildeten, die Wirkungen desselbigen  
käme auf den Ton, oder die Zusammensetzung der Worte,  
oder auf unsere Geberden an.«  
Michel de Montaigne<sup>1</sup>

### I. Meditation über Fussnoten

Dieser Text ist eine Fussnote. Fussnoten wollen auf etwas verweisen, dem sie in der Distanz des Kleingedruckten nachgehen oder aber das sie abkürzen und bewusst übergehen, manches Mal gar abmoderieren. Dieser Freiraum zwischen erklärender Pflicht und zulässiger Verkürzung, zwischen marginaler Vertiefung am Seitenende und meist blassem Literaturverweis ist nicht selten verräterisch. Denn hier verhält sich der Text noch einmal auf bezeichnende Weise zu sich selbst, und seine Autorin steht in oft ungeahnter Freiheit vor der Entscheidung, sich weitere Vertiefungen und kritische Umsicht zu leisten oder in einer nur hastigen Geste, dem Druck der Zeit nachzugeben, vielleicht aber auch eher um das mangelnde Interesse an weiterer Präzision zu kaschieren. Nirgendwo sind Texte so offen für diesen Spielraum wie in ihren Anmerkungen.

Ich mag Fussnoten sehr gern. Und zwar alle Fussnoten, d.h. alle ihre verschiedenen Arten, die ausführlichen genauso wie die lakonischen (ausser vielleicht diejenigen, die zu penetrant auf die Verfasserin selbst verweisen). Oft habe ich mir vorgestellt, Texte zu lesen,

---

<sup>1</sup> Michel de Montaigne, *Essais*. Ins Deutsche übersetzt v. Johann Daniel Tietz. Erster Teil, Zürich 1992, LVI. Hauptstück: Von dem Gebete, 622–642, 641.

die nur aus Fussnoten bestehen, bis ich auf zwei Varianten stiess, die diese Vorstellung längst verwirklicht hatten: Texte, die hinter ihrem anmerkenden Apparat gänzlich verschwanden, sowohl im Schriftbild als auch in ihrer inhaltlichen Gewichtung – eine Inversion der Üblichkeiten: Nicht mehr oben spielte die Musik, sondern unter diesem feinen Strich, der die Hierarchie in Schriftgrössen markiert und fast so etwas wie eine hermeneutische Differenz anzeigt, die ihre eigene Umkehrung zulässt; und dann Texte, die sich selbst als nichts anderes als Fussnoten zu vorausliegenden oder gar inexistenten Texten verstanden, welche in ihnen als *close reading*, als inhaltlicher Grundimpuls, als herausfordernde Gegenposition oder exemplarische Stimmung des Denkens und des intellektuellen Empfindens fortwirkten.

Den ersten Typus finde ich interessant, weil er einen typographischen und argumentativen Regelverstoss präsentiert; denn irgendwann – vielleicht dann, wenn die Fussnote eine halbe Seite überschreitet – wird die Frage zunehmend unabweisbar, warum diese Ausführlichkeit nicht in den Haupttext drängt oder aber doch abgekürzt werden sollte, um genau jene Frage zu umgehen. Dieses Bedenken aber zu suspendieren, zeigt die Relevanz des dort unten Gesagten genauso an wie die Ambivalenz, die den Gehalt eben nicht nach oben promovieren lässt. Die Relation zwischen Text und Subtext kippt – gegen die akademischen Gepflogenheiten und doch auf ganz legale Weise. Man kann darin den doppelten Boden einer indirekten Mitteilung erkennen, womöglich aber auch das engagierte Interesse, das sich selbst vergisst oder sich seiner eigenen Nachdenklichkeit und denkerischen Notwendigkeit überlässt – um irgendwann aufzuwachen und alles so zu lassen, wie es ist: eine Buch- und Textseite, die pure Fussnote ist und die Sphäre des sekundären Kommentars verlassen hat, um längst in ihrem Eigengewicht erkennbar zu sein. Die Fussnote verweist dann auf nichts mehr Greifbares, erweist auch keine Referenzen an das vormalig überlegene Andere ihrer selbst, keine unmittelbaren Bezugnahmen, die sie als Anmerkung legitimieren würden, kein *extra seipsum*, dem der inhaltliche Vortritt gelassen werden müsste. Und all dies, *ohne* lediglich bei sich zu bleiben, in einem nur vermeintlichen Selbstgespräch, in einem selbstkreisenden Monolog. Das gerade nicht! Die Fussnote ist und bleibt ja Fussnote und trägt die Spur des Verweises und Verweisens, auch der Offenheit und (pro)grammatischen Ungenügsamkeit an und mit sich selbst stets in sich.

Der zweite Typus könnte als doppelt indirekte Huldigung in Selbstzurücknahme verstanden werden. Den Text stets als Fussnote zu einem anderen Text vorzustellen, ist fast nobel, ohne deshalb

bereits sachgemäss sein zu müssen, und schliesst eigene Ambitionen keineswegs aus. Ambitionen aber, die sich vielleicht gerade gegen den kommentierten Haupttext richten und ihn gleichsam *sub contrario* präsent halten. Doppelt indirekt ist dieser Gestus deshalb, weil er jenseits von Affirmation und Unbehagen sich selbst jenem anderen Corpus subordiniert. Die gesamte Philosophie sei, so meinte bekanntlich Whitehead, eine bescheidene Fussnote zu Platon. Man fragt sich sogleich, wie es nun um die Vorsokratiker steht, von Aristoteles, Hume und Kant ganz zu schweigen. Aber gerade dieser Überschuss transportiert die Botschaft in ihrer Fraglichkeit wohl am treffsichersten: Es gibt also Wahres im Falschen. Und indirekt ist dieser Gestus zugleich, weil der genaue Referenzpunkt jener Note nicht mehr zu lokalisieren ist: die Totalität des Anspruchs – *alles* sei Fussnote zu etwas – verwischt ihre eigene Beglaubigung. Sie ist nicht mehr verifizierbar und in einem präzisen Sinn immer richtig, weil sich derjenige, der jener hyperbolischen These widerspräche, als nur »kleiner Mucker« (Nietzsche) ohne interpretatorische Grosszügigkeit erweise. Die überschäumende Prominenz der Bezugnahme auf anderes revidiert sich in ihrer Übertreibung, *alles* verbliebe im Fuss-Nötigen, geschickt selbst. Denn nun ist der Referent utopisch geworden, zumal nicht alles auf nur eines verweisen kann, ohne aber dadurch schon seinen referentiellen Anteil vollkommen loszuwerden. Auch hier gilt folglich: beziehen ohne Bezug.

## II. Exposition. In Umwegen

Wie können wir noch beten – heute, hier? Welche Sprache müssten wir sprechen, um den Rührseligkeiten religiöser Semantik zu entgehen und dennoch etwas zu sagen, in dem wir uns wiederfinden in der Hoffnung, gefunden zu werden? Vielleicht ist es deshalb gar nicht verwunderlich, dass Gebete auf der Grenze zur gewollten Sprachlosigkeit verweilen, dass sie auch ohne Worte sein können, was sie sind, nämlich pure Adressen, die im Schweigen womöglich ihre beste Sprache finden. Dass Gebete sich stets sprachlich artikulieren müssten, scheint daher auf eine hermeneutische Voreingenommenheit zurückzugehen; aber dass sie deshalb dem Schweigen näherstehen als der Artikulation, könnte wiederum gerade ihre dauernde Verlegenheit anzeigen.

Schweigen wäre dann eben nicht das eigentliche Wesen des Gebets, sondern zeigte ein Derivat an, welches sich der Ambivalenz



zwischen fester Sprachform und bleibender Sprachnot verdankt.<sup>2</sup> In den verfestigten Formularen der Gebete mögen sich nur noch wenige wiederfinden, obgleich genau jene liturgischen Vorgaben entlastend wirken könnten in Situationen von entsetzlichem Leid oder überbordender Freude, in denen Menschen die Worte abhandeln kommen oder gerade in ihrer Vielzahl nichts Treffendes ausdrücken vermögen. Und in dieser Not der Sprache, oft nahe dem Äussersten, treibt die Hilflosigkeit zu einer Offenheit, die sich den Worten anderer überlassen kann.<sup>3</sup> Das Gebet gibt es somit gar nicht ohne die Varianzen seines stets drohenden Scheiterns; riskant und prekär könnte man es nennen, auch mutig vielleicht, weil es nicht bei sich bleiben wird und nur hoffen kann, zum Herrn, nicht zu den vor sich hin dämmernden Götzen zu beten.

Im Gebet nicht bei sich bleiben – das kann Verschiedenes heissen. Es kann meinen, dass man im Gebet das Beten erst noch lernen müsste, weil es keine Routine des Betens gibt und geben dürfte. Wer zu jemandem betet, würde von diesem jemand gelehrt und geleitet. So sieht es das Vater-Unser vor, mit welchem Jesus nicht nur ein Rezitativ vorgibt, sondern eine Didaktik einübt: »So sollt ihr beten: Vater unser ...« (Mt 6,9).<sup>4</sup> Im Gebet nicht bei sich zu bleiben, kann auch meinen, die Institution des Betens als etwas wesentlich Soziales zu begreifen; selbst der in Einsamkeit Betende fände sich in einer Gemeinschaft des Sprechens und Schweigens wieder, die noch in ihrer Absenz gegenwärtig wäre; ein Robinson Crusoe des Betens gäbe es demnach nirgends. Jene Wendung kann aber auch besagen, sich selbst als Betenden gerade so zu begreifen, dass man im Gebet nicht dessen Subjekt, sondern Empfangender sei. »Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe« würde dann gesteigert werden zur inversen Aktion: Indem man selbst betet, wird durch einen gebetet, sodass umgekehrt der Adressat des Gebets zu dessen eigentlichem Subjekt werden würde.<sup>5</sup> Damit ist die letzte Bedeutung bereits an-

<sup>2</sup> Dazu Simon D. Podmore, *Mysticism's Secret: A Silent Prayer of Unknowing*, in: Hartmut von Sass (Hg.), *Stille Tropen. Zur Rhetorik und Grammatik des Schweigens*, Freiburg i.Br./München 2013, 218–237.

<sup>3</sup> Dazu Gerhard Ebeling, *Das Gebet*, in: *Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, 405–427, bes. 417 u. 422.

<sup>4</sup> So Gerhard Ebeling, *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Tübingen 1963, 20.

<sup>5</sup> Diese Dynamik findet sich auch im Spiel und der Sprache (als Spiel); dazu David Lauer, »Sprache als Spiel: *ergon* und *energeia*«, in: Stefan Berg/Hartmut von Sass (Hg.), *Spielzüge. Zur Dialektik des Spiels und seinem metaphorischen Mehrwert*, Freiburg im Br./München 2014, 224–263.

gezeigt, nach der das Nicht-bei-sich-Bleiben darauf verweist, dass das Gebet selbst referenziellen Charakter habe, dass das Gebet als Adresse einen Adressaten des Gebets voraussetze, will es nicht zu Meditation, Selbstgespräch und falsch bis gar nicht verstandener ›Spiritualität‹ schrumpfen.<sup>6</sup>

Das erscheint zunächst nicht nur eingängig, sondern zugleich unumgänglich zu sein. Wie sollte es ein sinnvolles Gebet geben können, ohne dass eine Instanz vorausgesetzt sei, auf die sich das Gebet als Klage, Bitte, Dank oder Lobpreis richten würde?<sup>7</sup> Wie wäre ein adressierendes Beten ohne einen handfesten Adressaten des Gebets denkbar? Und müsste nicht diese Instanz unbedingt personal gedacht werden, damit das Gebet als wirksamer (Sprech-)Akt verständlich sein könnte? Treibt uns also das Gebet – insbesondere das Gebet als Bitte – nicht mit traurig-tragischer Notwendigkeit in das, was sich als Theismus theologisch formiert bzw. als Personalismus philosophisch etabliert hat?<sup>8</sup>

Wir haben es hier keineswegs mit einer Marginalie zu tun, zumal es einen Glaube an Gott ohne ein Gebet zu Gott gar nicht gibt und auch gar nicht geben kann,<sup>9</sup> sodass es das Gebet wäre, dass dem Glauben seinen theistischen Zuschnitt verliehe. Das (Bitt-)Gebet gleiche nun dem schlagendsten Argument für ein personales Gottesbild ohne symbolisierende oder in Metaphern Zuflucht suchende Erleichterungen.

### III. Inversion des Problems. Eine Vermutung

Es scheint sich folglich so zu verhalten, dass die Institution des Gebets uns auf (quasi)theistische Annahmen verpflichten müsste. Und so sehr die Verbindung zwischen Gebet und Glaube eine notwendi-

<sup>6</sup> Vgl. dazu kritisch Dewi Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London 1965, Kap. 3; anders hingegen Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 196.

<sup>7</sup> Zu den Formen des Gebets bes. Bernhard Mutschler, Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 49:1 (2007), 24–41, 22f.

<sup>8</sup> Vgl. Vincent Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985, 87 u.a.; ferner Christoph J. Amor, *„Asking makes a difference ...“* Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 50:1 (2008), 37–61.

<sup>9</sup> Dazu immer noch lesenswert Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München/Basel 1969.

ge ist, so alternativlos verbleibt dann diese theologische Option, die auf die rationalistische Vernunftreligion zurückgeht.

Es ist hier nicht der Ort, die Kritik am Theismus zu wiederholen; es sei lediglich daran erinnert, dass sie geboten ist, wenn man sich die theologisch ruinöse Vergegenständlichung Gottes nicht leisten möchte.<sup>10</sup> Was aber dann? Vielleicht lohnt es sich, der Vermutung genauer nachzugehen, nach der sich die problematischen Verhältnisse genau umgekehrt zu dem verhalten, was gerade mit Blick auf Gebet, Glaube und Gottesbegriff gesagt wurde; womöglich also könnte gerade das Gebet zu klären helfen, wie von Gott geredet werden kann, ohne den üblichen Objektivierungen erliegen zu müssen. Mithin müsste das Gebet als Einübung in einen theologischen Atheismus – im Sinne eines A-Theismus – gelten, ohne die Rede von Gott unter der Hand – und das heisst polemisch: »kulturhermeneutisch«, »liberal-theologisch«, »neoprotestantisch« – einzustellen.<sup>11</sup> Sieht man in den atheistischen Vergegenständlichungen Gottes zudem nicht ein einmal aufzulösendes Problem hybrider Systematik, sondern eine auf Dauer geschaltete Versuchung der Dogmatik, wäre das Gebet ein Modul permanenter Theologiekritik. Zusammengekommen mit jener These, nach der der Glaube ein notwendig betender Glaube sei, wandelt sich die *fides* selbst in eine a-theismusaffine Institution.

Diese Vermutung ist nicht ganz neu. Die »Selbstdekonstruktion des Christentums« ist von Autoren wie Jean-Luc Nancy zunächst vorsichtig-tastend, dann programmatisch vorgetragen worden, gerade indem das Gebet zum wesentlichen Element jener Abtragungen promoviert wird. Entsprechend lesen wir bei ihm:

»Und vor allem, keine Religion! Keine Gläubigkeit – Korrelat einer repräsentierten Substanz –, aber Gewissheit ohne Subjekt noch Substanz, die sich empfängt und sich sammelt aus der »reinen bloßen Endlichkeit.«<sup>12</sup>

Das Christentum als Subjekt und Gegenstand seiner eigenen *katharsis* umginge nicht nur das Substantielle, als sei dieses gar nicht »da«, sondern es liesse sich so darauf ein, dass es dieses abträgt. Nicht zerstört

<sup>10</sup> Dazu Gerhard Ebeling, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, in: Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 372–395.

<sup>11</sup> So die klassische Kritik von Rudolf Bultmann, »Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung« [1925], in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 1–25, 2.

<sup>12</sup> Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums. Aus dem Französischen v. Esther von der Osten, Zürich/Berlin 2008, 115; dazu ferner Hent de Vries, Theotopographies: Nancy, Hölderlin, Heidegger, in: MLN 109:3 (1994), 445–477.



wird hier in einem bloss vernichtenden Akt, sondern die Dekonstruktion als Vollzug wird gerade ins Bewusstsein gehoben. Nicht nur das Ergebnis ist von Interesse, sondern auch der Weg dorthin. Im Gebet läge folglich die Emphase jenes Vorgangs, der keine »Gläubigkeit« mehr zulässt, noch braucht.

Natürlich liegt in der Figur der Selbstdekonstruktion auch ein Residuum gar nicht so subtiler Selbstgerechtigkeit, der versteckte Versuch also, immerhin noch sein eigener Richter und Kritiker sein zu dürfen, bevor es die anderen werden. Nach Nietzsche verbirgt sich im Angriff bekanntlich eine heimliche Auszeichnung des Angegriffenen.<sup>13</sup> Jede Selbstdemontage bekundete dann einen Narzissmus, der noch in der Kritik eine referentielle Lobpreisung enthalten müsste. Die verfehlte Selbstliebe infizierte dann das Gebet als emblematischer Ort einer Selbstdekonstruktion des Christentums.

Ohne Gefahren bleibt also auch das umrissene Manöver nicht, das Gebet als den vermeintlichen Advokaten des Theismus in dessen kritischen Kommentar zu transformieren. Doch selbst wenn diese Ambivalenz eingestanden ist, bleibt offen, wie die Reserve des Gebets gegen den Theismus samt all seiner verzweigten Derivate aussehen könnte. Dazu wiederum Nancy (über Jesus):

»Dieser Erlöser gründet keine Religion, ruft keinen Gott aus, verlangt keine Gläubigkeit gegenüber einer Doktrin oder irgendeine andere Art von Gläubigkeit. Er ist einer, dessen Glaube ein Verhalten ist, nicht die bekenntnishaftige Zustimmung zu einer Botschaft. Er ist im Akt und nicht in der Bedeutung, oder aber die Bedeutung ist gänzlich in seinem Akt. [...] Die Existenz besteht eben darin, das Anderswo ins Hier einzuschreiben. [...] Die Existenz besteht im Gegenteil darin, in der Welt die Erfahrung dessen zu machen, was nicht von dieser Welt ist, ohne darum eine andere Welt zu sein.«<sup>14</sup>

Hier wird offenbar ein schroffer Gegensatz aufgebaut zwischen Sein und Akt, zwischen starrer Bedeutung und liquiden Bestimmungen im Vollzug. Jenes »Anderswo« soll folglich nicht einer alles verdoppelnden »Hinterwelt« zugeschlagen werden, sondern es wäre in dieser gemeinsam bewohnten Welt aufzusuchen, ohne dass es – aus Sicht des Glaubens, dem *oculus fidei*<sup>15</sup> – von dieser Welt wäre.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist, in: KSA Band 6, hrsg. v. Giorgio Colli/Maurizio Montinari, Berlin/New York 1999, 275.

<sup>14</sup> Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, 136.

<sup>15</sup> Dies ist eine altprotestantische Wendung; dazu Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1999 (Studienausgabe), 64.



Das Gebet müsste demnach eben in diese zwiespältige Erfahrung auf ganz besondere Art einweisen, es erfahrbar machen, dass der Glaube ein »Verhalten« sei, keine Referenz auf wahre Sachverhalte, die auch ohne uns im Objektiv-Losgelösten bestünden. Nicht um das wahrhafte Korrelat auf der »anderen Seite« ginge es im Glauben, sondern um die *fides* als Vollzug der Existenz, die nicht von der Präsenz einer divinisierten Entität lebte, sondern sich noch einmal ganz neu auf diese eine Welt bezieht. Gott schliesst demnach seine eigene Präsenz aus. Er absentiert, a-theisiert sich.<sup>16</sup> Verbleibt man innerhalb vergegenständlichender Sprachspiele, benennt »Gott« nichts, ausser der Unmöglichkeit, lokalisiert werden zu können in dem, was wir die »Welt« nennen. Das Gebet als Element der Selbstdekonstruktion gibt folglich zunächst nur diese Abwesenheitsmeldung durch, um sie zugleich als traurig-unnötiges Resultat einer zugrundeliegenden Konfusion vorzustellen.

#### IV. Beten – als Verstehen?

Jede Dekonstruktion hat auch ihre guten, d.h. hier: auf- und erbauenden Seiten. Als nur reinigendes Programm wäre sie unterschätzt, vielleicht gar uninteressant. Die Dekonstruktion des Christentums (im Sinne des *genitivus subjectivus*) meint hingegen, so Nancy weiter, einen Vorgang der Öffnung (und als Selbst-Dekonstruktion folglich eine Dynamik der Selbstöffnung). Dabei gehe es dem Christentum um diese eine Welt, indem jene Öffnung und Erschliessung auf die Welt übertragen wird.<sup>17</sup> Das Christentum müsste demnach die Welt öffnen, erschliessen, vielleicht auch entfalten, im besten Sinn analysieren, auseinandernehmen, vervielfältigen, explizieren. Die Welt gebe es nur, in ihrem Überschuss; ihr eignete damit etwas Ekstatisches; sie ist, indem sie aus sich heraustritt: ek-sistiert.

Die etwas sachlich-technischere Paraphrase könnte lauten: Die Welt gibt es nur in der Vielzahl ihrer Varianten. Dass in ihr ein  $x$  tatsächlich dieses  $x$  sei, verdankt sich nicht dem  $x$  allein, sondern unserem Zugriff auf  $x$ . Ändert sich unsere Bezugnahme auf die Welt, ändert sich entsprechend nicht nur dieses  $x$ , sondern überhaupt die Möglichkeit, von  $x$  zu sprechen, da es sich nun um ein  $x^*$  oder ein  $y$  handeln könnte – je nach der konkreten Bezugnahme auf die Dinge, die uns umgeben und die sich in ihrem Arrangement und

<sup>16</sup> Vgl. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 143 und 149.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 20 und 245; auch Jed Deppman, Jean-Luc Nancy, Myth, and Literatur, in: *Qui Parle* 10:2 (1997), 11–32.

Sein genau durch diese Referenz wandeln. Die Welt ist dann der Raum dieser unterschiedlichen Referenzen, die das, was es gibt, terminieren. Die Welt ist eben nicht das, »was der Fall ist«, so der frühe Wittgenstein, sondern die Gesamtheit der in ihr vorkommenden Fälle von etwas. Und dieses Vorkommen ändert sich offenbar mit der Zeit und vervielfältigt sich, mutiert, stirbt ab, emergiert von Neuem. Was »Öffnung« genannt wurde, ist nun dieser Vorgang der Pluralisierung durch unterschiedliche Bezugnahmen.<sup>18</sup> Das Christentum ist entsprechend Teil dieser Vervielfältigung; es verleiht der Welt, wie es oben hiess, etwas Ekstatisches, stiftet ihren Überschuss, einen Mehrwert. Das Gebet als selbstdekonstruierendes Element müsste demnach als ekstatisches Modul fungieren, als ein Überschussgenerator.

Dann aber handelt es sich um ein, wie Nancy auch sagen kann, »entmythologisiertes Gebet«, gar um ein »Beten ohne Gebet«<sup>19</sup>. Was das heisst, könnte man auf drei Aspekte verteilen. Es meint erstens, dass das Gebet ein Vorgang des Verstehens und das Bittgebet eine Bitte um dieses neue Verstehen ist. In anderen Worten: Die Welt wird reicher durch das neue Verständnis von ihr, um das das Gebet bittet; nichts Neues jenseits des Alten wird hier erhofft, sondern das Altbekannte soll neu verstanden werden: als Schöpfung, in Nächstenliebe, durch Rechtfertigung. Die Bitte des Gebets hat im Grunde nur diesen *einen* Inhalt: alles neu verstehen zu können durch die und mit der Sprache des Glaubens. Folglich gehört das Gebet in die Hermeneutik, nicht (oder nur von hier aus gesehen) in die Ontologie.

Damit kommen wir zum zweiten Aspekt des entmythologisierten Gebets. Es ist im Vorrang der Lehre des Verstehens vor der Lehre des Seins zugleich gesagt, dass das Gebet kein Einflusshandeln markiert; das Gebet müsste der Magie eines Einwirkens entnommen werden, weil es keinen pseudo-religiösen Handel bezeichnen kann, sondern eine Hinwendung, Anerkennung, ein Lobpreis – einen Vollzug als Bezug auf alles uns Umgebende, uns selbst eingeschlossen. Das Gebet bittet nicht, um etwas zu erlangen; die Erwartung, erhört zu werden, bleibt einem Denken verhaftet, das am Ökonomischen geschult ist und diese Logik nun theologisch integrieren möchte. Lässt man sich darauf ein, gerät man recht umweglos in genau jene Theismen, die das Gebet als Modul der Dekonstruktion abzutragen unternimmt.

Dann stellt sich als dritter Aspekt des entmythologisierenden Gebets die Frage, *an wen* das Gebet noch adressiert sein könnte – nach

<sup>18</sup> Dazu David Weberman, A New Defense of Gadamer's Hermeneutics, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 60:1 (2000), 45–65.

<sup>19</sup> Siehe: Entmythologisiertes Gebet, in: *Dekonstruktion des Christentums*, 221–235, Zitat: 227.

allen Dekonstruktionen und Entmythologisierungen. So zu fragen, partizipiert aber noch an jener Grammatik, die sich als problematisch erwiesen hat. Im Gebet ginge es demnach nicht um eine Erhöhung zu einem transzendenten Adressaten, sondern das Gebet als Akt ist selbst die transzendierende Adresse. Im Gebet geht der Beter über sich hinaus, indem er auf ein neues Verständnis von allem hofft. Dabei hat das Gebet bereits Anteil an jener Wirklichkeit eines neuen Verstehens, die es selbst erbittet. Und diese heilsame Wirklichkeit des Verstehens, dieses alles neu verstehende Wirken nennt der Glaube Gott.

Gott ist demnach nicht der Adressat des Gebets, sondern die Wirklichkeit, in der das Beten als pure Adresse wahrhaft wirkt. Keine Entität – zu Deutsch: eine »Dingsda« – ist im Gebet mitgesetzt, sondern das Gebet selbst ist eine sich ereignende Realität, die in ihrem wahrhaften Wirken Gott selbst wirklich werden lässt. Der betende Mensch wendet sich nicht an eine Person maximal gesteigerter Eigenschaften, sondern wandelt im Gebet in der Wirklichkeit eines neuen, d.h. niemals selbst verdankten Verstehens. Nicht die Relation ist die rechte Kategorie für den »Bezug« zu Gott, sondern die Partizipation. *Menschen beten nicht zu Gott; sie beten in Gott.*

## V. Abstecher: fides & spes

In diesem »Rest an Gebet«<sup>20</sup> hat Gott seinen »Sitz im Leben« der Menschen, indem sie »in Gott« leben. Nun marginalisiert dieser »Rest« das Gebet keineswegs, sondern verortet seine Signifikanz neu. Das ganze Leben solle ein Gebet sein, so meinten nicht nur Luther und Schleiermacher.<sup>21</sup> Nicht um das partikulare Gebet mit spezifischem Inhalt ginge es dann, sondern um das Beten als einer Weise christlichen Lebens, nicht um das Gebet als Akt im Leben, sondern um das Beten als Modus des Lebens.

Um welche Alternative es hier geht, lässt sich am Begriff der Hoffnung erläutern, der in vielen und einigen ganz entscheidenden Hinsichten Familienähnlichkeiten zum Beten aufweist; denn auch die Hoffnung ist von einer ganz wesentlichen Doppeldeutigkeit durchzogen, die einen *materialen* Typus kennt und damit die Inhalte der Hoffnung auf noch Ausstehendes hervorhebt und die einen *modalen* Typus vorsieht und das Hoffen als Existenzweise betont. Im ei-

<sup>20</sup> Ebd., 245.

<sup>21</sup> Dazu Dorothee Sölle, Gebet, in: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten/Freiburg im Br. 1968, 109–117, 113.



nen Fall wird das Hoffen als separater Akt verstanden, der sich erfüllt, wenn seine Zukunft den ihr vorausgehenden Inhalt der Hoffnung verwirklicht. Im zweiten Fall hingegen geht es nicht darum, *dass auf etwas gehofft* wird, sondern darum, dass man *in Hoffnung lebt*. Es geht nicht darum, dass ein noch ausstehender Sachverhalt eintrete, sondern darum, dass die Gegenwart durch Hoffnung bestimmt sei.<sup>22</sup> Hoffnung bezeichnet hier eine Weise, in der Welt zu sein.<sup>23</sup>

Diese Gegenüberstellung führt nun aber zur Frage, welchem Moment in der Architektur der Hoffnung der Primat zukommt: Ist es die *temporale*, die die Spaltung zeitlich denkt – Jetzt und Dann? Oder ist es die *modale*, die den auf Gott Hoffenden in der Hoffnung auf Gott durch die Hoffnung auf Gott neu bestimmt – das dem Menschen Unmögliche und allein von Gott zu Hoffende? So zu fragen, heisst, sich für die zweite Option zu entscheiden. Nicht weil es sich irgendwann verwirklichende Hoffnungen gibt, hofft der Glaubende auf Gott. Umgekehrt: Weil der Glaubende gespalten wird in den alten und neuen Menschen, kann es die Hoffnung einer wirklichen Zukunft geben. Nicht also weil die Gottesherrschaft aussteht, hofft der Mensch auf ein »neues Jerusalem«, sondern weil der Glaubende durch den Glauben sich selbst und alles andere *als* Herrschaft Gottes versteht, wird ihm etwas zur Hoffnung.

Die Inhalte der Hoffnung sind demnach nicht autarke Gebilde, sondern werden, was sie sind, durch das Hoffen auf sie. Sie sind keine für sich bestehenden Sachverhalte, verdanken sie sich doch erst der hoffenden Bezugnahme auf sie. Hoffnungen, die sich auf Künftiges richten, setzen demnach einen Kontext des Hoffens voraus, der sich nicht schon den erhofften Tatsachen jener Zukunft verdanken kann; denn jene Fakten gründen bereits im kontrafaktischen Akt des Hoffens als einer Weise, in der Welt zu sein.<sup>24</sup> Die zeitlich-realistische Hoffnung ist folglich allein möglich, insofern ihr ein modal-hermeneutischer Akt des Hoffens vorausgeht. Kurz: Der Modus des Hoffens hat den Primat gegenüber den inhaltlich bestimmten Hoffnungen.

Und genauso verhält es sich auch mit dem Geschwister der Hoffnung, dem Gebet als Bitte. Nicht vereinzelt Bitten kommt der

<sup>22</sup> Vgl. Dominik Perler, Die kognitive Struktur von Hoffnung. Zwei mittelalterliche Erklärungsmodelle, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60:1 (2012), 73–89.

<sup>23</sup> Es wäre interessant gewesen, hätte Heidegger seinen Überlegungen zum Existential der *Sorge* Erwägungen zur Hoffnung als einem existentialen Weltbezug beiseite gestellt; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 182001, §§ 41 u. 64.

<sup>24</sup> Zum kontrafaktischen Charakter der Hoffnung (auf Frieden) siehe Stanley Hauerwas, War and the American Difference. Theological Reflections on Violence and National Identity, Grand Rapids, MI 2011, bes. xi–xiii.



theologische Primat zu, sondern Vorrang genießt der Modus des Betens, der das gesamte Leben von Christen bestimmen soll. Erst wenn man in dieser Weise das Leben führt, werden die einzelnen Bitten verständlich – aber auch notwendig. Sie werden verständlich, weil die Wirklichkeit des Betens als Lebensweise Gott selbst ist, der im einzelnen Gebet bereits in Anspruch genommen ist. Und sie sind notwendig, weil diese Wirklichkeit in Zweifel und Anfechtung prekär bleibt, sodass das Gebet als Bitte, dass jene Wirklichkeit sich einstelle, das Gebet als Modus, in dem diese Wirklichkeit wirkt, begleitet wird. Gott ist die Wirklichkeit des Betens als ein neues Verstehen und zugleich die Erfüllung des Gebets, dass dieses neue Verstehen immer wieder möglich und wirklich werde.

## Epilog: Auf der Schwelle zur Intentionalität

Das Gebet, gerade das Gebet als Bitte, verbleibt in einer bezeichnenden Ambivalenz; denn es bestärkt jenes Denken, dem es zugleich unbedingt zu entnehmen ist. So scheint das Gebet einen personalen Adressaten vorauszusetzen, obgleich jene Vorstellung des angeblich theologisch gebotenen Personalismus längst unhaltbar (geworden) ist. Deshalb gibt uns das Nachdenken über das Gebet zugleich die Möglichkeit, jenen personalistischen Untiefen genau dort zu begegnen, wo sie sich am evidentesten aufdrängen.

Eben dies wurde hier versuchsweise erprobt. Gott ist nicht der Adressat des Gebets, sondern die Wirklichkeit einer puren Adresse im Gebet. Er ist nicht der personale Empfänger menschlicher Bestrebungen, ihn zu beeinflussen, sondern die am Menschen heilsam wirkende Wirklichkeit, durch die ein neues Verstehen von allem und allen möglich wird. Wer betet, lebt *in* Gott, weil die Wirklichkeit jedes ernsthaften Gebets Gott selbst ist. Und wer im Gebet um etwas bittet, drückt in allen einzelnen Bitten eine einzige aus: in jener Wirklichkeit bleiben zu können, gerade weil sie gefährdet ist.

Daher ist das Gebet eine Adresse ohne Adressat. Es bleibt auf der Schwelle zur Intentionalität – indem die Gerichtetheit des Gebets in die nicht mehr durch Absichten bestimmte Wirklichkeit des Betens integriert wird. Daher bezeichnet ›Schwelle‹ (im Gegensatz zur ›Grenze‹) den ungeschützt-gefährdeten Ort des Gebets, gleichsam ein Zwischen, das immer wieder abzugleiten erlaubt in eine Praxis ohne Absichten oder in eine ungute Logik der Beeinflussung. Beides gilt es zu umgehen, weil das Gebet mehr ist als ein kümmerliches Selbstgespräch und weil es anderes bleibt als ökonomische Diploma-

tie. Das Gebet trägt folglich die *Spur des Verweisens* in sich, ohne *auf jemanden verweisen zu müssen* – wie Fussnoten, die keinen Haupttext mehr kennen und dennoch ›ganz anderes‹ aufrufen als nur sich selbst.

— Dr. Hartmut von Sass ist Privatdozent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und zur Zeit Visiting Scholar am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien.

# Lyrische Apostrophen zwischen Gedicht und Gebet (Klopstock, Celan)

Andreas Mauz

»Das Du ist der Angeredete schlechthin.  
Das ist die allgemeine semantische Funktion,  
und man wird sich fragen müssen, wie die Sinnbewegung  
der dichterischen Rede diese Funktion ausfüllt.«

Hans-Georg Gadamer,  
*Wer bin Ich und wer bist Du?* (1970)

»Transzendieren des Gedichts ohne Gott und Götter,  
trotzdem ausgestattet mit dem gehobenen Ton des Sprechens  
zu einem Du, das als Adressat nicht mehr vorstellbar ist.«

Günter Kunert,  
*Der Schlüssel zum Lebenszusammenhang* (1984)

## I.

Zur Eigenart lyrischen Sprechens, zur poetischen Lizenz, gehört, dass es anspricht, dass in ihm alles ansprechbar wird, auch das Nicht-Ansprechbare – sei es eine abstrakte oder mythologische Vorstellung (»O Schicksal«, »O Muse«), ein Toter (»O Sophokles«), ein Abwesender (»O Gleim«), eine Jahreszeit (»Frühling, ja du bist's!«), der Schlaf (»Heiliger Schlaf!«), eine Stadt (»Du, der Vaterlandsstädte / Ländlichschönste«), ein Körperteil (»Nun geht ihr matten Glieder...«) oder ein Gegenstand (wie in Mörikes »Auf eine Lampe« oder Flemings »An seinen Ring«). Der lyrische Text konstituiert sich oft durch die Inszenierung einer Sprechsituation, einer Situation der (An-)Rede. Indem es anspricht, bedarf das lyrische Ich eines – wie immer getarteten – lyrischen Dus. Der lyrischen Personifikation sind, wie die genannten Beispiele andeuten, keine Grenzen gesetzt.

Und gerade dies wirft Fragen auf. Was bedeutet es für die Rede des Gebets, das Wortgebet als wesenhaft adressiertes Reden, wenn das Gedicht sich durch Anrede alles und jedes zu eigen machen kann? Anrede-Lyrik vollführt eine ausgreifende, den Adressaten der Rede in gewisser Weise zurichtende Geste; sie nimmt das Gegenüber hin-

ein in das eigene Sprechen. Was ist nun über das Verfügungsmoment der Rede zu sagen, wo sie sich auf Gott richtet? Was bedeutet es für das Gebet, wenn Heinz Schlaffer im Bezug auf das Gedicht festhält, dass das apostrophierte Du »mehr ein Vorwand des präsentischen, bewegten Sprechens als ein Adressat«<sup>1</sup> sei?

Das Augenmerk gilt im folgenden den Elementen und Operationen, welche die Sprechsituation konstituieren. Ihre Ausprägungen sollen anhand zweier Texte erhoben werden, einer Ode Klopstocks und einem Gedicht Celans. Einige der interpretationsleitenden Fragen seien vorab genannt: Was gibt das Ich durch die Anrede von sich zu erkennen? Welches Verhältnis unterhält es mit der angesprochenen Instanz? Wie lässt sich sein Sprechen charakterisieren? Woraufhin erfolgt die Anrede, was ist ihr Anlass? Wie ist sie situativ und zeitlich verortet? Finden sich Spuren einer Antwort der angesprochenen Instanz? Wird die Anrede zum Dialog? Inwiefern lässt sich das Ich als textinterne Instanz auf das aussertextliche empirische Ich – des Lesers – übertragen? Welcher aneignbare Rollenentwurf wird erkennbar?

## II.

### *Der Tod*

O Anblick der Glanznacht, Sternheere,  
Wie erhebt ihr! Wie entzückt du, Anschauung  
Der herrlichen Welt! Gott Schöpfer!  
Wie erhaben bist du, Gott Schöpfer!

Wie freut sich des Emporschauns zum Sternheer,  
wer empfindet  
Wie gering er, und wer Gott, welch ein Staub er, und wer Gott,  
Sein Gott ist! O sei dann, Gefühl  
Der Entzückung, wenn auch ich sterbe, mit mir!

<sup>1</sup> Heinz Schlaffer, Die Aneignung von Gedichten. Grammatisches, rhetorisches und pragmatisches Ich in der Lyrik, in: *Poetica* 27 (1995), 1–2, 38–57, 43.



Was erschreckst du denn so, Tod, des Beladenen Schlaf?  
 O bewölke den Genuss himmlischer Freude nicht mehr!  
 Ich sink in den Staub, Gottes Saat! was schreckst  
 Den Unsterblichen du, täuschender Tod?

Mit hinab, o mein Leib, denn zur Verwesung!  
 In ihr Tal sanken hinab die Gefallnen  
 Vom Beginn her! mit hinab, o mein Staub,  
 Zur Heerschar, die entschlief!

Klopstocks Ode (1764)<sup>2</sup> bietet, betrachtet man sie hinsichtlich ihrer Anredestrukturen, ein recht komplexes Bild. Der Adressat der Anrede ist nicht stabil, vielmehr richtet sie sich gleitend auf eine Vielzahl verschiedener Adressaten, die in spezifischer Reihung aufeinander folgen.

Erster Adressat der Rede des schon zu Beginn reichlich enthusiastisierten Ich ist nicht Gott, sondern, zu ihm vermittelnd, die Sternheere der Glanznacht; als Inbegriff der Hohenheit des vollkommenen und ewigen Werks des Schöpfergottes (s.u.) nimmt seine Anrufung den Weg über das Lob der nächtlichen Gestirne, deren Erhabenheit erhebt und zur entzückten Wendung an die gesamte »herrliche Welt« führt (man beachte die alliterierenden »Sternheere«, »erhebt«, »herrlichen«, »erhaben«).<sup>3</sup> Dann erst erfolgt der zweimalige emphatische Anruf des erhabenen Gottes als Schöpfer.

Hier, nach (gleichsam induktivisch) vollzogenem Erkenntnisprozess, der zugleich Hymnus ist, kann in Strophe 2 das Verhältnis von Gott und Mensch abstrakt und verkürzt benannt werden. In kunstvoll-chiastischer Verschränkung (Vers 3) wird die Überlegenheit des Schöpfergottes, wie sie die Betrachtung des »Sternheer« lehrt, in Opposition gebracht zur Hinfälligkeit des Menschen, der mit Gen 2,7 nichts ist als »Staub«. Die Form der Anrede, stets Hinweis auf das Verhältnis von Sprecher und Angesprochenem, stets Beitrag zu einer bestimmten kommunikativen Atmosphäre, impliziert hier deutlich

<sup>2</sup> Zitiert nach: Friedrich Gottlieb Klopstock, *Ausgewählte Werke*, hg. v. Karl August Schleiden, Nachwort v. Friedrich Georg Jünger, München 1962, 101. Für die Geschichte der Gattung kommt Klopstock eine entscheidende Rolle zu. Ihm gelingt die Assimilation der antiken (quantitativen) Metren mit der Rhythmisierung des deutschen Verses nach dem Wortakzent. Vgl. u.a. ders., *Von der Nachahmung des griechischen Silbenmasses im Deutschen* (1756), in: Klopstock, *Ausgewählte Werke*, 1038–1048.

<sup>3</sup> Das Erhabene ist für Klopstock eine, wenn nicht *die* zentrale poetologische Kategorie. Vgl.: *Das Erhabene in der Dichtung: Klopstock und die Folgen*, Städtisches Museum Quedlinburg/Klopstockmuseum (Hg.), Halle 1997.

Unterordnung und Verehrung. Die schlechthinnige Abhängigkeit des Ichs wird inszeniert durch syntaktische und lautliche Verschlingungen, die Gott und Mensch immer wieder aufeinander beziehen.

Doch gerade weil die Vergänglichkeit des Menschen auf diesem Wege, über ihre Kontrastierung mit dem allmächtigen Sein des sorgenden Gottes, eingeführt wird, ist ihr die anfechtende Spitze von vornherein genommen. So sehr das Vergänglichkeitsbewusstsein auch die Frage nach dem Tod nach sich zieht, wird sie (obwohl in den Strophen 3 und 4 breit ausgestaltet) nie ganz bedrohlich. Noch an der eigenen Vergänglichkeit vermag das Ich sich zu berauschen.

Vom hoffnungsvollen Ruf, auch in der Todesstunde nicht vom Entzückungsgefühl verlassen zu werden motiviert, wird, gleichsam als Probe aufs Exempel, in Strophe 3 eine solche inszeniert. Als neuer (und fünfter) Adressat der Rede betritt in Strophe 3 der feindliche Tod die Bühne. Im Hinblick auf das Gebet als Bitte ist entscheidend, dass sich die Bitte um Bewahrung im Tod hier nicht direkt an Gott richtet, sondern an das eigene »Gefühl der Entzückung« als Inbegriff des *Gottesbewusstseins*. Die Überwindung des Todes gelingt nicht durch die Präsenz des angerufenen Gottes – sie verdankt sich einer Jenseitsgewissheit, die in der Verzückung über den Sternenhimmel Gestalt besitzt. Das Gebet, als Gebet für den Menschen, richtet sich hier an den Menschen selbst; es ist anthropologisches Beten. Gott ist direkt nur als *Schöpfungsgott* angesprochen. Als Garant von Unsterblichkeit, die dem Tod seinen Stachel nimmt, gerät er nur in dieser indirekten Weise in den Blick.

Die metaphorische Anrede des Todes als »Bewölkung« (oder doch: als Bewölkung verursachende Instanz) ist durchaus sinnreich, da der (Todes-)Kampf damit in jener Sphäre vollzogen wird, die dem Ich – wie so emphatisch zum Ausdruck gebracht – als Garant der Allmächtigkeit Gottes gilt. Der »täuschende Tod« verstellt als ängstigende Schwelle den Blick auf die »himmlische Freude«; er stört, bis zur Möglichkeit des Vergessens der eigenen Unsterblichkeit, die Klarsicht auf den Sternenhimmel, der auf den Himmel verweist. Irdischer Himmel und himmlischer Himmel, Todesangst und Jenseitsgewissheit werden hier gleichsam als meteorologisch-theologisches Drama inszeniert, dessen Formel lautet: freie Sicht, Zuversicht.

Durch die Besinnung auf den Wert des Staubs, auf die bloße Schwellenhaftigkeit des Todes, kommt in Strophe 4, als sechster und letzter Adressat der Rede der eigene »Leib« (bzw. wiederum »Staub«) in den Blick. Aus der Anfechtung gestärkt hervorgegangen, verfällt das auferstehungsgewisse Ich nun geradezu in eine gesteigerte Affirmation des Todes, zumal dieser breit als Heldentod ausstaffiert wird.

Retrospektiv betrachtet, erweist sich der Text als eine gekonnte, durch Apostrophen massgeblich bestimmte Verschränkung des Motivfelds Nacht – Schlaf – Tod – Auferstehung. Er nimmt seinen Ausgang von einer nächtlichen Betrachtung des Sternenhimmels, die zum Lob Gottes führt. Dies wiederum zieht die Betonung der eigenen Vergänglichkeit nach sich, die Bedrohung durch den Tod. Die Anfechtung wird als Streit mit dem Tod ausgetragen, der, im Bestehen auf die Klarsicht über den Tod hinaus, zugunsten des Ichs ausgeht. Dass es sich selbst u.a. auch in dritter Person als nächtliche Schlafende (Strophe 3, Vers 1) anspricht, weist voraus auf den Todesschlaf der Gerechten, die der Auferstehung harren. Zu ihnen will das Ich sich nun willig begeben. Die Struktur des Textes folgt einer strengen Logik – des Blicks wie der Anrede –, die von der Schöpfung zu Gott, von dort zum Menschen und seiner Vergänglichkeit führt, die wiederum in Gott aufgehoben ist. Obwohl nicht durchgängig an Gott gerichtet, lässt sich Klopstocks »Der Tod« als (Nacht-)Gebet interpretieren, das Anfechtung mit Hymnus zu verbinden weiss.

Ein letzter Blick zurück auf den Text. Fraglich scheint, ob die Todesszene in den Strophen 3 und 4 als – höchst intensives – Gedankenexperiment wahrzunehmen ist, oder, ungleich dramatischer, als tatsächliche letzte Worte des Ichs. In jedem Fall ist gerade durch die Interjektionen und Apostrophen das (auch in den Prädikaten) Präsens sehr dominant gestaltet. Sollte die Rede an den Tod als tatsächliche zu verstehen sein, stellt sich allerdings die Frage, wie die lokale Verortung des Sprechers und seine Befindlichkeit vorzustellen sind. Befindet er sich in den ersten beiden Strophen doch zweifelsfrei unter freiem Himmel und bei guter Gesundheit, muss ein plötzlicher Todeskampf irritieren. Aber nicht nur hier fordert der Text eine Rekonstruktion seines Inhalts; durch die starke poetische Gestaltung (Wiederholungen) wirkt etwa auch der zweite Vers der zweiten Strophe vor aller inhaltlichen Bestimmtheit durch seinen Klang.

Was hier vorliegt, ist jene »schöne Unordnung«, die Gottsched (Boileau folgend) als Stilprinzip der Ode verstanden wissen will.<sup>4</sup> Gerade die Verwirrung, die erschwerte Auflösbarkeit des Textes in ein vorstellbares Geschehen, besitzt hier entscheidende Bedeutung. Denn Klopstocks erklärtes Ziel ist nicht eine »descriptive Poesie«, eine »poetische Schilderung«, wo der Ausdruck »bloss Betrachtung

<sup>4</sup> Vgl. Johann Christoph Gottsched, Versuch einer critischen Dichtkunst, Leipzig 1751, 435.



bleibt, wo er Leidenschaft hätte werden sollen<sup>5</sup>, sondern Täuschung durch ein »Herausheben der eigentlichen innersten Beschaffenheit der Sache«<sup>6</sup>. Indem der Dichter die emotionalen Potenzen einer Sache – des Sternhimmels etwa – heraushebt, in ihrem Empfindungsgehalt kenntlich macht, stellt er dar. »Darstellung« wird als Gegenbegriff zur »Beschreibung« installiert: Ziel ist nicht objektive Wiedergabe, sondern intensivierende Evokation der Wirkung all dessen, was durch die abgestumpfte Wahrnehmung an Emotion und Empfindung verloren geht.<sup>7</sup>

Weltaneignung geschieht nicht in exakter Wahrnehmung und deren Deutung, sondern im Gefühl. Das affektive Gottesbewusstsein wird überhaupt erst erarbeitet und im täuschenden Als-Ob gesteigert dargestellt. Dann allein, wenn »Schlag auf Schlag, Lebendiges Lebendigem folgt«, gelingt es, »uns über unsere kurzsichtige Art zu denken [zu] erheben und uns dem Strome [zu] entreissen, mit dem wir fortgezogen werden«<sup>8</sup>.

Das bedeutet allerdings auch: Auf den nächtlichen Gang unter dem Sternenhimmel kann zugunsten der Klopstock-Lektüre im Ohrensessel verzichtet werden. Das ehrfürchtige Schaudern vor dem Sternenhimmel ebenso wie vor dem Tod ist auch durch Lektüre zu gewinnen. Der täuschenden Darstellung der Dinge gelingt, dass sie ganz gegenwärtig und »beynahe die Dinge selbst zu seyn scheinen«<sup>9</sup>; mehr als bloße Objektivität zeigt die »schöne Unordnung« den fühlenden Lebensbezug. Eher als von Erlebnislyrik wäre demnach von *Erlebnislektüre*<sup>10</sup> zu sprechen. Das beständige Gleiten des Adressaten der Anrede dient als Moment der Dynamisierung und Steigerung genau diesem Zweck.

»Der Tod« ist ein kathartisches Gebet. Entzücken angesichts des Sternenhimmels und Todesangst werden hier nicht in ein trockenes Bekenntnis zum Auferstehungsglauben übergeleitet, sondern ausgestaltet als interjektionsreiche Rede eines emotional arg gebeutelten,

<sup>5</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock, Gedanken über die Natur der Poesie (1759), in: Ders., Klopstocks sämtliche Werke, hg. v. August L. Back/Albert R. Spindler, Bd. 16, Leipzig 1830, 33–44, 38.

<sup>6</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock, Von der Darstellung (1779), in: Ders., Klopstocks sämtliche Werke, Bd. 16, 2–12, 9.

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Ebd., 7.

<sup>9</sup> Ebd., 4.

<sup>10</sup> Vgl. Klaus Weimar, Das Wandeln des Wortlosen in die Sprache des Gedichts, in: Kevin Hilliard/Katrin Kohl (Hg.), Klopstock an der Grenze der Epochen, Berlin 1995, 33–45, 45.



zum Schluss aber nicht nur befriedeten, sondern bis zur Todeslust heroischen Ichs.

Subjektiv ist Klopstocks Darstellung ebenso zweifellos, wie sie nichts von Individualität an sich hat. Das sprechende Ich bleibt hinsichtlich seiner Identität gänzlich unbestimmt, das Dargestellte zielt auf das Vorbildlich-Repräsentative. Es ist sehr viel weniger Darstellung von in einer genannten Situation empfundenen Gefühlen als kalkulierte Evokation derselben beim Rezipienten.

Diese Bemühung macht Klopstock, wie Klaus Weimar gezeigt hat, zum Exponenten eines Projekts, das sich durch die Geschichte der deutschen Lyrik des 18. Jahrhunderts verfolgen lässt und als »Oralisierung der Sprache«<sup>11</sup> bezeichnet werden kann. Spätestens seit der galanten Lyrik Ende des 17. Jahrhunderts etabliert sich der Versuch, »die vermittelnde Schrift vergessen zu machen zugunsten der Illusion unmittelbarer Präsenz von Sprache und Textwelt«<sup>12</sup>. Im Horizont dieses paradoxen Projekts einer schriftlichen Leugnung der Schrift sind Klopstocks Neuerungen innerhalb der poetischen Technik – seine »Überwältigungstechniken«<sup>13</sup> – zu sehen. Der freie Rhythmus, aber auch bestimmte Manipulationen innerhalb der temporalen Struktur des Textes dienen dazu, »das Lesen zum Hören und Sehen werden zu lassen und also die Differenzen von Schrift, Sprache und Textwelt zum Verschwinden zu bringen«<sup>14</sup>. Unter Textbedingungen muss wiedergewonnen werden, was die Sprache durch die vermittelnde Schrift verliert: Intonation, Mimik, Gestik.

Das Ich, welches Klopstock durch dieses Verfahren dem Leser zur Aneignung anbietet, ist tatsächlich ein vollkommeneres. So wie dieses Ich fühlt sich der wahre Mensch und durch seine Nachhilfe darf auch der Leser dem Tod unerschrocken ins Gesicht sehen – anders als das lyrische Wir des folgenden Textes.

<sup>11</sup> Weimar, Das Wandeln des Wortlosen, 33.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 34.

<sup>14</sup> Ebd., 33.

### III.

#### Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,  
niemand bespricht unseren Staub.  
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.  
Dir zulieb wollen  
wir blühn.  
Dir  
entgegen.

Ein Nichts  
waren wir, sind wir, werden  
wir bleiben, blühend:  
die Nichts-, die  
Niemandrose.

Mit  
dem Griffel seelenhell,  
dem Staubfaden himmelswüst,  
der Krone rot  
vom Purpurwort, das wir sangen  
über, o über  
dem Dorn.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Aus: Paul Celan, Die Niemandrose (1963), in: Ders., Gesammelte Werke in fünf Bänden (= GW), hg. v. Boda Allemann et al., Bd. 1, Frankfurt a.M. 1983, 225. – Der »Psalm« gehört zu den bekanntesten und meist bearbeiteten Gedichten Celans; die Literatur, die das Gedicht hervorgebracht hat, sei es als solches, sei es im Horizont übergeordneter Fragestellungen, ist kaum zu überblicken. Die vorliegende Interpretation verdankt vor allem zwei Arbeiten wichtige Hinweise: Klaus Reichert, Fragen des Verstehen. Zu Paul Celans Gedicht »Psalm«, in: Helmut Brackert/Jörn Stückrath (Hg.), Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs, Reinbek <sup>5</sup>1997, 210–225; Inka Bach/Helmut Galle, Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung, Berlin 1989, 378–407. Für theologische Interpretationen u.a.: Achim Müller, Paul Celan, »Psalm«, in: Homiletische Monatshefte 87/5 (2011), 228–231; Jan-Heiner Tück, Gelobt seist Du, Niemand: Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation, Frankfurt a.M. 2000.

Durch den Titel »Psalm«, appelliert Celans Text an die Gattungsvorstellung des Lesers; er stellt ihn in eine Tradition, vor der er interpretiert werden kann und will. Psalmistische Rede ist freudige, von Musik begleitete Lobrede, aber auch Klage – Rede auf jeden Fall, in der Israel seinen Gott anspricht, sei es im liturgischen Zusammenhang oder im persönlichen Gebetsleben, sei es als Einzelner oder in Gemeinschaft. Die Rhetorik des Psalms ist eine Rhetorik der Anrede bzw. des Dialogs.

Celans Text knüpft sowohl in Gestus als auch Bildlichkeit vielfach und neu akzentuierend an diese Sprechweise an, ohne dass er sich als Parodie oder Kontrafaktur der Psalmen oder eines bestimmten Psalms beschreiben liesse. Wie einige der alten Psalmen bewegt auch er sich in eigentümlicher Weise zwischen Klage und Hymnus.

Anders als in einer Mehrzahl der Psalmen erfolgt die Anrede hier nicht unmittelbar.<sup>16</sup> Das Gedicht – der Psalm – setzt vielmehr ein mit einer Reflexion des Sprechersubjekts, einem kollektiven Wir, auf sich selbst, auf seine Verfassung. Niemand knetet es, wieder, aus Erde und Lehm; niemand bespricht seinen Staub. Der in Form eines synthetischen Parallelismus vorgetragene Bezug zur Schaffung des Menschen, wie sie der zweite Schöpfungsbericht in Gen 2,7 überliefert, liegt auf der Hand. Die aus Erde geschaffenen Menschen – Staub, der wieder Staub werden wird – sind, um Leben zu können, angewiesen auf die göttliche Besprechung, auf Beseelung durch den göttlichen Hauch. Sie, die Toten oder doch Versehrten, klagen an, dass sie nicht *wieder* geschaffen werden können, sie beklagen die Unmöglichkeit einer *creatio nova*. Niemand kann dies erneut tun.

Niemand *kann* dies erneut tun. – Erst von der zweiten Zeilengruppe<sup>17</sup> her erweist sich die Bedeutung des dreimalig genannten Niemand (anaphorisch betont, insbesondere in Vers 3 als Einzelwort; es ist das erste Wort des Textes insgesamt wie erstes und letztes Wort der ersten Zeilengruppe). Durch die lobende Anrufung – hier erfolgt sie nun – entpuppt sich das Niemand als jemand, als jemand, der den Namen Niemand trägt. Was Indefinitpronomen zu sein schien im Sinne eines »Keiner«, der Bezeichnung der Abwesenheit eines »Jemand«, ist – auch – angerufener Name. Die genannte Lesart der ersten Versgruppe muss um eine zweite erweitert werden: Die klagend-anklagende Stimme des Wir verwandelt sich in eine kon-

<sup>16</sup> Einschränkung ist festzuhalten, dass eine grosse Zahl der Psalmen Überschriften tragen mit Aussagen zur Autorschaft und situativen Verortung der Rede (u.a. Ps 34, 51, 54 u.ö.). Die Anrede Gottes erfolgt jeweils in Vers 2.

<sup>17</sup> Der ungleichen Verszahlen wegen liegt es nahe, von Zeilengruppen und nicht von Strophen zu sprechen.

statierende, ja bekennde (oder eben: lobende)<sup>18</sup>; das ausschliesslich rückwärtsgewandte »wieder« wird nun lesbar als »jetzt« und »nocheinmal«. Allein: Wer da wieder knetet und bespricht ist und bleibt – Niemand. Der Ort des Schöpfergottes wird besetzt von einem Gott, der Niemand *heisst*, der vielleicht aber eben doch auch niemand *ist*. Eröffnet ist damit das »Niemand-Spiel«, wie es sich von der einschlägigen *Odyssee*-Szene (9. Gesang, Verse 364ff) bis in die Literatur der Gegenwart verfolgen lässt.<sup>19</sup> Die Negierung Gottes als ein Niemand und die Setzung einer Niemand genannten göttlichen Instanz sind hier zugleich präsent. Im auf Gott bezogenen Niemand-Spiel wird Gott angesprochen *und* – wenn nicht geleugnet, so doch – in seinem Sein (Sein zumal für die tote Schöpfung) in Frage gestellt.

Eine eindeutige Leugnung Gottes ist den Versen nicht zu entnehmen, da das Niemand eine Negation besonderer Art ist. Es ist »nicht schlicht leer, nicht reine Abwesenheit, sie ist ein positiv gesetztes Etwas, das einen Namen hat, die Anwesenheit einer Abwesenheit«<sup>20</sup>. Anrufung und Fraglichkeit der angerufenen Instanz sind so in einer Figur, Kippfigur, zusammengefügt.<sup>21</sup>

Dieser zwiespältige Niemand wird nun gelobt, gelobt auch in Form eines Blühens, dem Niemand entgegen. Die Bewegung, die sich bislang – sei es als be- und eingeklagte, sei es als tatsächlich Geschehende – von oben nach unten, vom Niemand zum Wir vollzog, wird nun von einer lobend-wachsenden Aufwärtsbewegung abgelöst. Stärker akzentuiert (und zugleich textlich inszeniert) wird damit die Opposition und Distanz von Wir und Niemand. (Man beachte das Arrangement Dir – wir – Dir wie auch den oppositionellen Aspekt des »entgegen«, der durch das variierte Enjambement der ansonsten parallel formulierten Verse noch verstärkt wird – »Dir zulieb« und »Dir / entgegen« sind als gegensätzliche Qualifizierungen der einen Bewegung des Blühens zu lesen.) Das vorgetragene Lob ist brüchig,

<sup>18</sup> Durch die Struktur der Sätze wird das »Niemand« natürlicherweise gross geschrieben; es bildet eine »grammatikalische Brücke« (Bach/Galle, Deutsche Psalmendichtung, 387) zur zweiten Zeilengruppe. Die einmalige Kleinschreibung in Zeile 2 erweist sich, von ihr her, als orthographisch falsch, stärkt aber gerade darin die oszillierende Bewegung zwischen Nomen und Pronomen.

<sup>19</sup> Vgl. Michael Braun, Untersuchungen zum »Niemand«. Beitrag zur Geschichte einer paradoxen literarischen Figur und ihrer Darstellung im Bild, Stuttgart 1994; Hannes Fricke, »Niemand wird lesen, was ich hier schreibe«. Über den Niemand in der Literatur, Göttingen 1998.

<sup>20</sup> Reichert, Fragendes Verstehen, 213.

<sup>21</sup> Man hat die negative Lesart zudem stützen wollen durch den Hinweis auf die Brechung des Schöpfungsbildes durch das unbiblische »kneten«. Vgl. Bach/Galle, Deutsche Psalmendichtung, 380.



verhalten, wie sich, vom Enjambement abgesehen, auch in der Interpunktion (Punkt und nicht Ausrufezeichen) zeigt.

Nach dieser extrovertierten Geste des Wir wendet es sich in der dritten Zeilengruppe wieder ganz sich selbst zu; der ansprechende Bezug auf das Gegenüber entfällt (so auch in der vierten und letzten Zeilengruppe). Er entfällt allerdings nur bedingt, da das Wir sich selbst nun in ganz ähnlicher Weise apostrophiert wie den Niemand: als »Nichts«. Als dieses Nichts – rückzubeziehen auch auf die Nichtigkeit des Seins, die in den ersten Zeilen zum Ausdruck kam – besitzt das Wir aber dennoch Sein und zwar in allen drei Dimensionen der Zeit. Es ist, immer, blühend; es ist die Nichtsrose, die Niemandrose, die dem Gedichtband seinen Titel gibt. Wenn der Anredegestus auch entfällt, ist die Bezogenheit des Wir auf den Niemand inhaltlich doch nach wie vor, ja gesteigert thematisch, da das Niemand (Gottes) und das Nichts (des Wir) sich durchdringen in Gestalt der Nichts- und Niemandrose, die das Wir ist. Die Intimität der Anrede wird in eine inhaltliche Aussage umgestülpt.<sup>22</sup>

Die Durchdringung zeigt sich nicht allein in der wörtlichen Koppelung beider in der Fügung »die Nichts-, die Niemandrose«; sie ist auch gegenwärtig im Anspruch des Wir auf ein ewiges Sein. Sein Konjugieren – »waren wir, sind wir, werden / wir bleiben« – erinnert an die Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3,14; genau so, allerdings im Singular, wäre er aufgrund des hebräischen Verbsystems und seiner Zeitstufen zu übersetzen.<sup>23</sup>

Die aufgebaute Opposition wird relativiert, blühend verbindet sie das Nichts mit dem Niemand. Die eine Rose trägt zwei Namen: Nichtsrose, Niemandrose. Sie ist die Rose des Nichts, die, substantiell, vom Niemand stammt, »Rose des Niemand« aber auch die »Rose für Niemand«. Akzentuiert man den Doppelpunkt in Zeile 12, erweist sich »die Nichts-, die / Niemandrose« als Zusammenfassung des zuvor Gesagten: Die beschriebene Beziehung wird in die Metapher der Rose erhoben. Sie verdichtet die zentralen Aussagen – »Wir waren/sind/werden bleiben ein Nichts. Wir loben Niemand« – zu einem Wort.

Die vierte Zeilengruppe unterzieht nun die Rose einer unerwarteten Diagnose. Sie ist nicht Gegenstand ästhetischer Betrachtung und symbolischer Befruchtung; sie wird zerlegt in Griffel, Staubfaden, Krone und Dorn – gleichsam um Rechenschaft abzulegen, womit sie denn blühe (das Verb »blühen« kann von der dritten auf

<sup>22</sup> Es zeigt sich, dass das Niemand in den drei Zeilengruppen eine Bewegung vom »Subjekt« zum vokativisch adressierten Objekt, zum Kompositum beschreibt.

<sup>23</sup> Ich folge hier der Deutung Reicherts, *Fragendes Verstehen*, 216.

die vierte Zeilengruppe, der ein Prädikat fehlt, übertragen werden). Die botanische Begrifflichkeit ist ihrerseits wiederum mehrfach besetzt. Einerseits werden, anknüpfend an die erste Zeilengruppe, die Schöpfungs- bzw. Vergänglichkeithematik, jene Teile der Blüte benannt, die für die Fortpflanzung notwendig sind (wobei Staubbeutel und Fruchtblatt ungenannt bleiben und die Rose, analog zur ersten Lesart der ersten Zeilengruppe, vielleicht ohne Möglichkeit der Fortpflanzung/Neuschöpfung bleibt).<sup>24</sup> Andererseits markiert die Reihung Krone – rot – Purpur(wort) – Dorn zugleich ein christologisches Feld. Purpur(rot) ist nicht nur die Rose (die Königin der Blumen), es ist auch die Farbe der Könige, des Mantels, der dem dornengekrönten »König der Juden« übergelegt wird (Mk 15,17 par; Joh 19,5), der am Kreuz sein Blut vergießt. Die Menschwerdung Gottes – Jesus als der fleischgewordene Logos (Joh 1,14) – und die Passion Jesu werden in dem einen »Purpurwort« eingeführt.<sup>25</sup>

Über dem assoziativen Hof der Einzelwörter darf aber deren präzise Anordnung und Bezogenheit nicht vernachlässigt werden. Die Substantive sind, exakt parallel formuliert, begleitet durch adjektivische Bestimmungen. Eigenart dieser Epitheta ist aber gerade, dass sie die botanische Konkretheit konterkarieren; sie entziehen die Niemandsrose der sinnlichen Erfahr- und Vorstellbarkeit. Reale und unreal-neologistische Beschreibung, Konkretion und Abstraktion entfalten das Paradoxon der »Niemandsrose«, ihre gefährdete Existenz aus und zu Niemand hin.<sup>26</sup> Sie auf das Substantiv, das sie näher bezeichnen, hin zu interpretieren, fällt schwer. Bezieht man sie aber aufeinander, zeigen sich Korrespondenzen. Auch in ihnen sind die vertikale Stufung und die Schöpfung präsent. Deutlich wird dieser Zusammenhang zumal in der oxymoronhaften Fügung von Genesis-Vokabular (Gen 1,1) zum Neologismus »himmelswüst« – zu lesen hin auch auf den Aufenthaltsort des Niemand. Die Helle, Schöpfungshelle?, die man gängigerweise dem Himmel zuschreibt, gilt hier der Seele, wie sie, im Gegensatz zum Himmel, auch *hell*, Hölle, ist.

Schliesslich – und das ist für die hier angezielte Interpretation entscheidend – birgt die letzte Zeilengruppe ein deutlich selbstreferentielles Moment. Der Griffel ist nicht nur Teil des Zeugungsappa-

<sup>24</sup> Wiederum ein Hinweis Reicherts, vgl. *Fragendes Verstehen*, 218.

<sup>25</sup> Wie zentral man die christologische Lesart setzen will, ist offen; Celan selbst hat davor gewarnt, den »Psalm« nur von hier zu lesen (vgl. Bernhard Böschstein, *Gespräche und Gänge mit Paul Celan*, in: Bernhard Böschstein/Giuseppe Bevilacqua, Paul Celan. Zwei Reden, Marbach 1990, 7–19, 8). Eindeutig ist aber: Der Christus, der hier in den Blick kommt, ist der Leidende, der *vere homo*, der Jude Jesus.

<sup>26</sup> Vgl. Bach/Galle, *Deutsche Psalmendichtung*, 399.

rates der Rose; er ist auch Schreibwerkzeug des Dichters, das, analog zum Griffel der Rose, die *Niemandsrose* – Titel des Gedichtbandes, dem der »Psalm« entstammt – hervorbringt. Das »Purpurwort, das wir sangen« ist das Gedicht, zunächst das Gedicht »Psalm«, das musikalisch psalmodierend ausklingt auf den Lobe-Vokal »o«, dann aber auch die Gedichte des ganzen Bandes. Auch sie sind »über, o über / dem Dorn«, dem Stachel des anfechtenden Todes, gesungen.

Nicht bedacht wurde bislang das »Wir« des Gedichts. Auch hier vermag die Deutung nicht mehr als Hinweise zu geben auf Verständnismöglichkeiten. »Wir«, das sind, betont man den Schöpfungsaspekt, zunächst »wir Menschen (als Tote)«; »wir«, das sind konkreter aber auch »wir Juden (als Ermordete)«, wenn man die (un-)mögliche Neuschöpfung betont durch einen Niemands-Gott, der fraglich, der nur abwesend anwesend ist. »Staub« kann bei Celan kaum gelesen werden ohne Gedanke an die Shoa. Das »Wir« vor allem als jüdisches »Wir« zu verstehen, legen sowohl der Titel nahe (der Psalm als die historische jüdische Form der Klage) als auch die angesprochenen christologischen Implikationen: Jesus, der leidende Jude, der nach Mk und Mt am Kreuz ein *Psalm*wort, Ps 22,2, betet, wird hier, als Individuum, übertragen auf das kollektive jüdische Wir.

Celans »Psalm« als Anti-Psalm zu bezeichnen wäre falsch. Als Gefäß einer Sprache, die sich an Gott wendet, als spezifische Sprachgeste, bleibt er bestehen. Allerdings vollzieht sich die Rede in einer Weise, die kenntlich macht, wie erschüttert ihre überlieferten Koordinaten sind. Celans »Psalm« ist ein Psalm – ein Psalm aber, der, wie Celan in seiner Büchners-Rede schreibt, »seiner Daten eingedenk«<sup>27</sup> bleibt. Und das heisst: Der lobend und klagend Angesprochene ist nicht mehr der »Herr der Heerscharen« (Ps 80,20), der »grosse Gott« (Ps 70,5), der »eine feste Burg« (Ps 46,1) ist, er ist – Niemand. (Und vielleicht ist Niemand, wie Odysseus, gerade dadurch gerettet, dass er Niemand geworden ist.)

Dieser Niemand aber ist jemand in dem Sinne, dass er durch die Rede Kontur gewinnt. Er ist jemand, der auf ein Thema, das der (Neu-)Schöpfung, behaftet wird. Es bleibt nicht bei der blossen Ausrichtung, der prädikationslosen Apostrophe an ein gänzlich unbestimmtes Gegenüber.<sup>28</sup> Die angeredete Instanz, obwohl Niemand,

<sup>27</sup> GW, Bd. III, 196. Büchners Lenz geht am »20. Jänner [...] durchs Gebirge«; Celans 20. Jänner ist der 20. Januar 1942, das Datum der Wannsee-Konferenz, welche die »Endlösung der Judenfrage« beschliesst.

<sup>28</sup> Das ist – vom *Psalm* her – gegen die Auslegung Derridas und, Derrida folgend, Hamachers festzuhalten. Vgl. Jacques Derrida, *Schibboleth. Für Paul Celan* (1986), Wien 1986, 91 u.ö.; Werner Hamacher, *Bogengebete*, in: Norbert Haas, et al. (Hg.), *Aufmerksamkeit*, Eggingen 1998, 11–44.



besitzt Kontur; das kollektive Wir, das Nichts, die Niemandrose versteht sich in seiner Existenz von diesem Niemand her. Ihm gilt das gezeichnete Purpurwort des jüdischen »Psalm«.

Der klagende Ruf nach Neuschöpfung macht Celans Text als Bittgebet lesbar. Durch die Art, wie die Bitte vorgebracht wird und die gänzlich offene Besetzung der Position des Angeredeten entfallen hier aber jene Probleme, die es bezüglich der Gotteslehre üblicherweise mit sich bringt.<sup>29</sup> Wenn die Bitte denn Bitte ist und nicht sachliches Konstatieren einer im Moment geschehenden Neuknetung, kollidiert sie dennoch in keiner Weise mit den Eigenschaften des Niemand. Wie dürfte man Niemand bitten? Wie dürfte man von Niemand Neuschöpfung erwarten?

#### IV.

Hier muss schliesslich auf die oben exponierte Frage eingegangen werden: Was ist über das Verfügungsmoment zu sagen, das die Anlage der Rede als Anrede zwangsläufig mit sich bringt? – Es ist in Klopstocks Text zweifellos stärker ausgebildet als in dem Celans. Aller Unterordnung zum Trotz schreibt Klopstocks Ich seine Gegenüber fest. Kennentlich wird dies zunächst in der grossen Spannung zwischen einem Schöpfergott, dessen den Tod überwindende Macht die nächtliche Betrachtung des Himmels lehrt, und einem Niemand, der mehr Indikator einer Abwesenheit, Markierung einer Leerstelle ist. Es zeigt sich darüber hinaus aber auch in den hinsichtlich der Rezeption gegensätzlich angelegten Textstrategien. Anders als Klopstock, der sich um eine Oralisierung des Texts bemüht, um die maximierte Suggestion mündlicher Rede, ist die Rede des »Psalm«, was sie ist, wesentlich durch ihre Schriftlichkeit, indem etwa parallel strukturierte Sätze durch Abweichungen im Enjambement weiter semantisiert werden oder durch die Nuancierung, welche eine der inhaltlichen Aussage gegenläufige Interpunktion bedeutet. Die explizite Schriftlichkeit des »Psalm« korrespondiert mit seinem zur Aneignung wenig geeigneten lyrischen Wir ebenso wie mit dem fraglichen Status der angesprochenen Instanz. Im Gegenzug korrespondiert Klopstocks Gestaltung hin auf Mündlichkeit mit dem ohne weiteres aneignbaren Ich und der Intaktheit Gottes.

Damit sind, als grober Kontrast gezeichnet, zwei Ausprägungen der – man könnte sagen – *Physiognomie des lyrischen Du* benannt.

<sup>29</sup> Vgl. etwa: Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, in: NZStH 33 (1991), 231–247.



Ihnen sind abschliessend und unter Absehung von detaillierten Analysen zwei andere an die Seite zu stellen, welche die vorzutragende These weiter stützen sollen.

*Stärker als zu sagen »Gott ist tot« ist zu sagen »Du, Gott, bist tot«.* Weil Art und Inhalt der Anrede den Angeredeten qualifizieren, kann sie auch in Zeiten geschwundener Gewissheit um die Existenz und Eigenart des Adressaten nicht entfallen. Im Gegenteil: Der Grad seines Verschwindens und die damit verbundene Gefühlslage des Ichs – sei sie die eines willkommenen Abschieds oder die nostalgischer Erinnerung an Zeiten, da man noch beten konnte – ist gerade in dieser Form am präzisesten darstellbar. Die eigentümliche Dialektik der Anrede des toten Gottes liegt darin, dass sie ihm in der Anrede Existenz verleiht, um sie ihm dann durch den Inhalt der Anrede differenziert abzuspochen. Die Funktion der Anrede ist damit eine neue: Sie lässt bewusst Aussage und Aussageform kollidieren; sie spricht nicht um mitzuteilen, sie spricht, um die Unmöglichkeit der Mitteilung darzustellen, sie gestaltet ihre eigene Fragwürdigkeit.

In der Anrede kann Gott mitgeteilt werden, dass man nicht mehr mit ihm rechnet, sei es, wie in Christine Lavants (1915–1973) Theodizee-Text »Gesteinigt hänge ich am Lebensrad«<sup>30</sup>, weil er nicht hinhört, sei es, wie in Miguel de Unamunos (1864–1936) »La oración del ateo«<sup>31</sup>, weil es ihn nicht gibt. In beiden Fällen liegt der tragische Reiz in der offengelegten Fragwürdigkeit der Anrede.

Einen Verdacht weckt derartige Rede allein durch ihre Anlage allerdings unweigerlich: dass in ihr ein Rest von Erwartung mitschwingt, dass sie doch nicht ins Leere spreche, dass da trotz allem ein Adressat sei, der hinhört. Und dies vielleicht auch deshalb,

<sup>30</sup> »[...] Mein Herz pocht trotzdem solche Morsezeichen, / wie nur die letzte Angst sie einen lehrt. / Und noch im Fallen fühl' ich unversehrt: / sie werden niemals dein Gehör erreichen.« Christine Lavant, *Kunst wie meine ist nur verstümmeltes Leben*. Nachgelassene und verstreut veröffentlichte Gedichte, Prosa, Briefe, ausgewählt u. herausgegeben v. Armin Wigotschnig/Johann Strutz, Salzburg 1978, 86.

<sup>31</sup> »GEBET DES ATHEISTEN // Hör meine Bitte, DU GOTT, der DU nicht bist / und in deinem Nichts bist – hör meine Klagen, / DU, der DU die armen Menschen niemals lässt / ohne falsche Tröstung. Widersetz dich nicht / unsern Bitten und unserm Verlangen – DU kennst es. / Und mehr DU von meinem Geist dich entfernst, / mehr erinnere ich die sanften Märchen meiner Seele, / die traurige Nächte mir versüßten. / Wie gross bist DU, mein GOTT! So gross bist DU, / dass DU nichts bist als IDEE; eng ist sie / die Realität, so sehr sie sich auch dehnt, / dich zu umschliessen. Auf deine Kosten leide ich, / GOTT, der DU nicht bist, gäb es dich / gäb es mich – auch mich, ganz ehrlich.« Miguel de Unamuno, nach: Vicente Gaos, (Hg.), *Diez siglos de poesía castellana*, Madrid 1975, 336 (meine Übersetzung).

weil gerade die ins Gesicht gesagte Lästerung als »Köder«<sup>32</sup> wirken könnte – um ein in dem Zusammenhang verwendetes Wort Lavants aufnehmen –, der ihn den Gegenbeweis antreten lässt.

Die paradoxe Anrede des Nicht-Existenten, Nicht-Hörenden, reisst den Adressaten, ob sie will oder nicht, aus seiner Nicht-Existenz, seinem Nicht-Hören, heraus, mindestens für die Dauer der Anrede. Die Rede, die betont, dass sie ungehört verhallen wird (und damit vielleicht auch ein bisschen kokettiert) – »Empfänger unbekannt – Retour à l'expéditeur«<sup>33</sup> –, weiss, dass zumindest der Leser sie hört.

— Dr. des. Andreas Mauz ist Oberassistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie, insb. Hermeneutik und Fundamentaltheologie und arbeitet an einem Habilitationsprojekt zur interdisziplinären Wissenschaftsgeschichte von evangelischer Theologie und deutscher Literaturwissenschaft.

<sup>32</sup> Vgl. »Jesus Christus, ich bete und bete ...«, in: Christine Lavant, *Die Bettlerschale*, Salzburg 1956, 145.

<sup>33</sup> Dies der Titel eines Dank-Gedichts/Gebets Hans Magnus Enzensbergers: »Vielen Dank für die Wolken. / Vielen Dank für das Wohltemperierte Klavier / und, warum nicht, für die warmen Winterstiefel. / Vielen Dank für mein sonderbares Gehirn / und für allerhand andere verborgene Organe, / für die Luft, und natürlich für den Bordeaux. [...]«, Hans Magnus, Enzensberger, Kiosk. Neue Gedichte, Frankfurt a.M. 1995, 124.

# Charismatisch beten. Perspektiven und Erfahrungen<sup>1</sup>

Willibald Sandler

Als Theologe und Leiter eines kleinen Gebetshauses habe ich mit charismatischem Beten sowohl aus eigener Erfahrung als auch in der theologischen Reflexion zu tun. Diesen zwei miteinander wechselwirkenden Zugängen entsprechen die beiden Teile dieses Beitrags. Die theoretisch-theologische Beschreibung und Verortung von charismatischem Beten wird im zweiten Teil auf eigene Erfahrungen mit einigen neueren Entwicklungen charismatischer Spiritualität hin durchsichtig gemacht.

## 1. Was heißt charismatisch Beten?

Charismatisch Beten ist ein vom Heiligen Geist geleitetes Beten.<sup>2</sup> Als solches ist es nicht nur betende Bewegung auf Gott hin, sondern *von Gott her* auf ihn hin. Als Betender gebe ich Gott Raum in meinem Leben, sodass Er in mir und mit mir wirken kann. Dieses Wirken geschieht in einer die menschliche Freiheit und menschliche Vermögen nicht außer Kraft setzenden, sondern freisetzenden Weise durch den Heiligen Geist.

### 1.1 Charismatisch beten und der Kairos einer unverfügbar einbrechenden Gotteserfahrung

Dieser Ansatz muss präzisiert werden: Dass der Betende Gott Raum in sich gibt – indem er sich in der Ganzheit seiner Personalität dazu bestimmt, sich von Gott bestimmen zu lassen – vermag er nicht mit den Kräften seiner (gefallenen) Natur. Normalerweise haben

<sup>1</sup> Eine ausführlichere, umfassender dokumentierte Fassung dieses Aufsatzes findet sich online unter <http://theol.uibk.ac.at/itl/1060.html>.

<sup>2</sup> »Auch für Paulus ist jedes echte Gebet pneumatisches, inspiriertes Gebet. Der Heilige Geist treibt Menschen zum Gebet (Röm 8,14f) und macht sie ihrer Gotteskindschaft gewiß (Röm 8,15f; Gal 4,6f). Darum können sie zu Gott »durch Christus« und »im Geist« beten. Charismatiker haben diese Aussagen neu zu Gehör gebracht und auf die Wichtigkeit der pneumatischen Dimension des Gebets hingewiesen« (P Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, Göttingen <sup>2</sup>2002, 220).

wir uns nicht so weit in der Hand, dass wir uns selber wirklich schenken könnten.<sup>3</sup> Für den Grundvollzug von Freiheit, in dem ein Mensch sich vor Gott auf Gott hin entscheidet, ist ihm zwar ein fundamentales Vermögen in die Wiege gelegt, welches aber faktisch meist durch vielfältige Bedingtheiten zugedeckt ist. Es ist ein *Kairos*, das heißt ein unverfügbares Gnadenereignis, das seine souverän von Gott festgelegte Zeit hat, in der einem Menschen Gott neu und tiefer aufleuchtet, sodass er im Licht dieser Selbstoffenbarung sich selbst neu und tiefer in seinem Verhältnis zu Gott bestimmen kann – und es damit auch muss: in einem Ja oder einem Nein.

Wie in den biblisch bezeugten Begegnungen von Menschen mit Jesus kann ein solcher Kairos ungefragt und sogar ungewollt über Menschen hereinbrechen. Dadurch werden sie für eine begrenzte Zeit von der erfahrenen Präsenz Gottes mitgerissen.<sup>4</sup> Hierin können ekstatische Momente in der Gotteserfahrung, die ja für charismatische und pentekostale Spiritualitäten zentral sind, einen authentischen Ursprung haben. Die zeitweilige Wucht oder »Gewalt« der erscheinenden Herrlichkeit Gottes (biblisch: *Kabod*) schließt nicht aus, dass Gottes Wirken in souverän von Ihm verfügbaren Begegnungen die menschliche Freiheit respektiert, sie also nicht zerstört, sondern vielmehr freisetzt. Die eigentliche Freiheit einer Selbstbestimmung des Menschen in Bezug auf Gott setzt erstens voraus, dass Gott dem Menschen trotz aller erbsündig-konkupszenten Gottesverfinsterung überhaupt erst erscheint und so zum Gegenstand seines Wahlvermögens wird. Das geschieht in der Weise, dass der Mensch angesichts des sich offenbarenden Gottes *sich selbst* zum Gegenstand seiner Wahl wird, was nicht ohne Durchbruchserfahrung möglich ist, die unter Umständen als unerwartet, unerwünscht, erschreckend

<sup>3</sup> Selbsthingabe – an Gott oder auch an einen Mitmenschen – ist dem Menschen grundsätzlich nur vermittelt möglich. Ich gebe mich selbst, indem ich *etwas* gebe, was meine Selbsthingabe realsymbolisch vergegenwärtigt. Schon die Gegebenheit dafür geeigneter Gegenstände in einer geeigneten Situation stellt einen *Kairos* dar – einen unverfügbaren Gnadenmoment.

<sup>4</sup> Eine solche Gotteserfahrung kann ausdrücklich als solche wahrgenommen werden oder auch implizit sein, wie etwa in Jakobs Traum: »Der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht« (Gen 28,16). Sie kann spektakulär oder auch sanft verlaufen, »als ein sanftes, leises Säuseln« (1 Kön 19,12). Auch im letzteren Fall ist etwas Mitreißen dabei, dem man sich nicht ohne weiteres entziehen kann. Es kann über längere Zeit wirksam sein oder nur einen flüchtigen Augenblick anhalten (vgl. dazu unten die Anm. zu Lk 4,16–30). Ich vertrete die These, dass ein solches Durchbruchsmoment der Gotteserfahrung, wenn auch nur flüchtig, so doch in jedem Fall gegeben ist. Dieses Moment kann leicht übersehen und vernachlässigt werden, wenn man dem Prinzip folgt, dass Gott gewaltlos ist und Freiheit achtet, ohne die spezifische Zeitlichkeit von Ereignissen der Gottesbegegnung zu berücksichtigen.



oder gewaltsam erfahren wird.<sup>5</sup> Zweitens ist für eine freigesetzte Freiheit des Menschen Gott gegenüber erfordert, dass der Mensch angesichts des sich offenbarenden Gottes dennoch die Möglichkeit hat, sich *gegen* Gott zu entscheiden. Das erste wird durch die – unter Umständen als gewaltsam erlebte – Durchbruchserfahrung eines Kairos der Gottesbegegnung ermöglicht, das zweite durch einen gewissen Rückzug Gottes im Gefolge dieser Erfahrung, durch ein Verblassen des Kairos, wodurch nun auch Vorbehalte und Optionen wieder hochkommen können, die ein Ja zu Gott behindern.<sup>6</sup> In dieser Situation im Gefolge eines Kairos kann *und muss* eine – erneute, vertiefte – Entscheidung für oder gegen Gott gefällt werden. Das ist die eigentliche Zeit des Glaubens: als Festhalten an einer Verheißung, die mit einer Gotteserfahrung verbunden ist, welche nun nicht mehr präsent ist, aber erinnert werden kann. In diesem Sinn gilt hier: »Selig sind, die nicht sehen, aber doch glauben« (Joh 20,29), und zwar nicht im Gegensatz zu Gotteserfahrungen, sondern – in der Weise einer glaubend vollzogenen Erinnerung – auf ihrer Grundlage. Glaubend wird das, was Gott im Kairos seiner geschenkten Begegnung offenbart hat, für das eigene Leben ergriffen: Das solcherart Ergriffene ist Gott selbst, aber gewöhnlich vermittelt durch einen bestimmten Auftrag oder auch durch eine konkrete Zusage neuer Lebensmöglichkeiten. Zum Beispiel in der Erfahrung von Heilung oder Besserung von Lebensbedingungen: »Dein Glaube hat dir geholfen«<sup>7</sup>.

In der eigenen Lebensgeschichte gibt es wenige große, lebensverändernde und zahllose kleine, geradezu übersehbare Kairoi von Gotteserfahrung. Angesichts dieser Vielfalt leben wir<sup>8</sup> immer auch

<sup>5</sup> Nach dem Lukasevangelium erschrickt selbst Maria, als sich ihr Gott mittels eines Engels offenbart, trotz ihrer Sündenlosigkeit.

<sup>6</sup> Ein solches Ablehnung ermöglichendes Verblassen des Kairos kann viel später oder auch beinahe unmittelbar erfolgen. Für Letzteres gibt die Predigt Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret ein biblisches Beispiel (nach Lk 4,16–30), wo die Synagogenbesucher nach anfänglicher Zustimmung beinahe sofort in eine – kollektiv verstärkte – Skepsis verfallen. Vgl. dazu W. Sandler, Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes, in: ZKTh 136 (2014), 10–31, hier: 11–15; etwas ausführlicher im Internet: <http://theol.uibk.ac.at/itl/1018.html#ch3>

<sup>7</sup> Mt 9,22; Mk 5,34; 10,52; Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42.

<sup>8</sup> Dieses »Wir« kann auf beinahe alle Menschen generalisiert werden, wenn man berücksichtigt, dass Glaubenserfahrungen auch implizit bleiben können (nach Karl Rahner etwa im Vollzug von Nächstenliebe, Zukunftshoffnung und Annahme des Todes; vgl. seine »suchende Christologie« in: Ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 288–291) und dass sie – gerade in solch impliziter Form – nicht nur spektakulär-lebensverändernd, sondern so unauffällig und alltäglich sein können, dass

von Gotteserfahrungen *her*, die unserem Glauben Halt geben: einem Glauben, der durch das Zeugnis anderer – vor allem im biblischen und kirchlich verkündeten Gotteswort – geformt wird, aber durch eigene Glaubenserfahrungen erst einen existentiellen Anhalt gewinnt. Die im freien oder (biblisch, liturgisch) geformten Gebet dankbar vollzogene Erinnerung an große und kleine Taborerfahrungen, in denen Gott in unserem Leben aufgeleuchtet ist, kann die Sehnsucht anfachen, Seine Gegenwart neu und tiefer zu erfahren.

Damit ist ein Sinnzusammenhang von Gotteserfahrung, Glaubensentscheidung und Gebet eröffnet, innerhalb dessen sich charismatisches Beten angemessen beschreiben lässt, und zwar in einer Weise, die (1.2) gewisse Schlagseiten charismatischer Spiritualität von ihrer Mitte *her* zu kritisieren erlaubt und die (1.3) nicht exklusiv ist, sondern eng verbunden mit einer christlichen Grunderfahrung, welche für jeden Christen relevant ist.

## 1.2 Kritik und Unterscheidung von der »kairologischen« Mitte der charismatischen Spiritualität *her*

Als typisch für charismatisches Beten gilt, dass es expressiv und emotional ist: mit erhobenen Händen und ekstatischem Sprachengebet. Die emotionale Erhebung, die durch ihren gemeinschaftlich vollzogenen, unbefangenen Ausdruck in körperlichen Bewegungen, Singen und »feurigem« Bezeugen leicht auf andere übergreifen kann, deckt einerseits Defizite von traditionellen Frömmigkeitsformen ab, bringt aber auch Gefahren von Suggestion, Manipulation und Erlebnissucht mit sich. Wo derartiges auftritt, behindert es eine authentische Gotteserfahrung im Sinn eines unverfügbaren Kairos, der den Menschen in eine Situation der Entscheidung stellt. Ein Kairos der Gotteserfahrung lässt sich erbitten, aber nicht »machen«. *Machen* lassen sich stets nur Ersatzbildungen, Simulationen, Begleiterschei-

---

wir viele Male täglich an Gott vorbeilaufen. Bildet man eine Folge von spektakulären zu immer kleineren, unauffälligeren Formen der Gotteserfahrung, so ergibt sich ein Kontinuum zwischen kairologisch verfassten Ereignissen, in denen Gott ins Leben einbricht und einer beständigen Gegenwart Gottes. Analog ergibt sich ein Kontinuum zwischen kairologisch verfassten, intermittierenden Gnadenmomenten und einer mit der menschlichen Verfasstheit als Geschöpf von Gott gegebenen »Grundgnade« (Karl Rahner spricht hier von einem übernatürlichen Existential), die als Fähigkeit, Gottes Selbstmitteilung zu rezipieren, gemäß Gottes allgemeinem Heilswillen für jeden Menschen jederzeit gegeben ist und dennoch selber als gnadenhaft bestimmt werden kann bzw. muss.

nungen einer echten Gotteserfahrung, die dieser im Wege stehen, wenn sie anstelle von *Gott selbst* angestrebt werden.

Die Ausrichtung auf Gott selbst kommt in der charismatischen Erneuerung vor allem durch den Lobpreis in Gebet und Gesang zum Ausdruck. Hier geht es ganz um die Verherrlichung Gottes, die in selbstvergessener Freude vollzogen wird, ohne dabei auf Gottes Gaben zu schauen, welche im Bitt- und Dankgebet stärker im Blick sind. Auch das charismatische Bittgebet ist primär Bitte um das Kommen von Gott selber, näherhin um den unverfügbaren Kairos einer neuen und vertieften Gotteserfahrung, einer Erhebung von innen, die dem Heiligen Geist zugeschrieben wird.

Solche Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes ist auch im Wissen möglich, dass Gott immer schon »da« ist. Die Mangelsituation, um deren Überwindung man Gott anfleht, besteht nicht in Gottes Abwesenheit, sondern darin, dass *wir* erst ansatzweise »da«, »gegenwärtig« sind und so dem bereits gegenwärtigen Gott weder begegnen noch uns ihm schenken können. So bitten Christen mit dem Ruf »Komm, Heiliger Geist« um den Kairos eines erfahrbaren Einbrechens Gottes in das eigene Leben, in einer Begegnung, die die eigene Präsenz in Erkennen und Fühlen gerade nicht auslöscht, sondern intensiviert gegenwärtig setzt.

Dem entspricht der ausgeprägte Erfahrungs- und Erlebnisbezug von charismatisch orientierten Christen. Er wird theologisch erst problematisch, wenn die Zielrichtung eines Kairos übersehen wird: ein vertieftes Ja zu Gott als Antwort auf die erfahrene vertiefte Selbstoffenbarung Gottes. Dieses Ja ist in der charismatischen Erneuerung zu einer festen Form geworden im Gebet der Lebensübergabe, die nicht nur einmalig als Antwort auf die charismatische Anfangserfahrung erfolgt, sondern immer wieder wiederholt wird, etwa durch das Singen entsprechender Lieder. Erst dort, wo die Ernsthaftigkeit der auf die Gotteserfahrung antwortenden Selbsthingabe ausfällt, droht eine charismatische Erlebnissucht. Der Zusammenhang von Gabe (eines gesteigerten Erlebens), Aufgabe (einem Sendungsruf, zu dem die erhaltene Gabe Ausstattung ist) und Hingabe (in gehorsamer Erfüllung des Rufs, als Konkretisierung der Lebensübergabe) ist auch maßgeblich für die – in der charismatischen Erneuerung naturgemäß zentralen – Charismen. Diese sind nicht Selbstzweck oder Belohnung, sondern Ausrüstung für die Christus Nachfolgenden.



### 1.3 Charismatisches Beten im Zusammenhang eines spiritualitätsübergreifenden, vom Heiligen Geist geleiteten Betens

Wird charismatisches Beten wie hier als vom Heiligen Geist geleitetes Beten verstanden, dann ist klar, dass es ein solches nicht nur im Zusammenhang eines Kairos der Gottesbegegnung – als besonderem Wirken und Rufen Gottes – gibt, sondern auch im Zusammenhang von Gottes allgemeinem, nicht an existentielle Ausnahmesituationen und ekstatisches Erleben gebundenen Heilswirken. Dazu gehört vor allem das sakramentale Beten, zum Beispiel in der eucharistischen Epiklese. Hier ist Gottes heilswirkende Präsenz der Gemeinde bzw. dem Christen mit jener zweifelsfreien Gewissheit zugesagt, die Jesus nach biblischem Zeugnis jenen Menschen versprochen hat, die in seinem Namen bitten.

Diese verschiedenen Formen eines geistgeführten Betens schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Liturgisch geformtes Beten, das dem weiten Bogen der Heilsgeschichte und den Zyklen des Kirchenjahrs folgt, eröffnet einen Leben, Welt und Geschichte übergreifenden Rahmen heilvoller göttlicher Präsenz, in den die besonderen Gotteserfahrungen, die im kairologisch orientierten charismatischen Beten akzentuiert werden, einfließen können. Ohne diesen Rahmen droht charismatisches Beten aktua- listisch und haltlos zu werden: als ob Gott nur dort gegenwärtig wäre, wo Seine Wirkungen ekstatisch verspürt werden.<sup>9</sup> Umgekehrt kann bei einem Beten, das sich auf Sakramente und liturgische Formen beschränkt, eine konkrete, persönliche Wegerfahrung des eigenen Lebens mit Gott unterbelichtet bleiben.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> »Die Ablehnung der traditionellen Liturgie bedingt das Fehlen des Kirchenjahrs und der Klage im charismatischen Gottesdienst. Beides gehört zu den besonders auffälligen Merkmalen der charismatischen Gottesdienstkultur und führt zu bedenklichen Wirklichkeitsverlusten, so daß der charismatische Gottesdienst nun seinerseits von Monotonie bedroht ist. Indem er ausschließlich auf das spontane Wirken des Geistes in der Gegenwart ausgerichtet ist, fällt der Horizont für sein Wirken in der Vergangenheit weg, der durch die Feste des Kirchenjahres vergegenwärtigt wird« (Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 240).

<sup>10</sup> Sakrament und »Salbung« – letztere gemäß charismatischer Diktion im Sinn einer kraftvoll spürbaren Gottesgegenwart (biblisch mit Bezug auf die Vollmacht/*exousia* des Wirkens Jesu, sowie auf die Rede von Salbung in 1 Joh 2,20.27) – sind zwei Formen von Gottesgegenwart, die sich nicht ausschließen, die aber auch nicht einfach zusammenfallen. Dass Gottes sakramentale Gegenwart die höchste Form Seiner Präsenz ist, obwohl Seine Kraft und Wirkung in anderen Situationen (z.B. gemeinsamen charismatischen Gebets) oft viel stärker erlebt wird, ist für viele Christen irritierend.



Dass Gott für jeden Menschen, nicht nur für Priester, Pfarrerinnen und Ordensleute, einen besonderen Ruf – konkretisiert in einer Vielzahl kleinerer und größerer Rufe – hat, ist eine Schlüsseleinsicht innerhalb der charismatischen Erneuerung. Wer Gottes großen und kleinen Rufen für sein Leben folgt, gelangt in Bereiche, wo er nicht nur Werke *für* Gott, sondern Werke *von* Gott vollbringt<sup>11</sup> und dafür Gottes Kraft und Seine Gnadengaben – Charismen – empfängt. Charismatisches Beten ist ein Beten, das sich in solcher Nachfolge bewegt oder den Ruf in solche Nachfolge erbittet. Als solches ist es geleitet und begleitet von *Charismen*: unter anderem des Sprachengebets, seiner Auslegung, sowie der Prophetie, die Gottes besonderen Ruf – in der Zusage von Gabe und Aufgabe – für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen präzisiert, sowie der Unterscheidung der Geister, mit der solche Zusagen auch kritisch geprüft werden.

## 2. Eigene Erfahrungen mit charismatischem Beten

Vor mehr als dreißig Jahren kam ich als junger, ziemlich verklemmter Physikstudent in einer Lebensumbruchzeit mit der charismatischen Erneuerung in Berührung und dadurch wieder zu einem lebendigen christlichen Glauben. Faszination und Irritation an charismatischer Literatur motivierte mich damals zu einem Studienwechsel in die Theologie, um für mich und andere »diesen Dingen auf den Grund zu gehen«. Ich hatte mich dann bald von

---

Allerdings kommt es nicht nur vor, dass charismatische Christen der Liturgie und den Sakramenten entfremdet werden, sondern es kommt auch in offenbar zunehmendem Maße vor, dass durch die charismatischen Grunderfahrungen Christen eine tiefere Liebe zu den Sakramenten gewinnen. Vgl. dazu: International Catholic Charismatic Renewal Services [ICCRS] – Theologischer Ausschuss, Taufe im Heiligen Geist, hg. v. Vorstand der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschland, Maihingen 2013, 20f. Charismatisch geprägte Eucharistiefeiern waren seit Beginn des innerkonfessionellen charismatischen Aufbruchs zentral, und in mehreren charismatischen Erneuerungsbewegungen sind Eucharistie, Sakramente und sakramentale Spiritualität zuinnerst mit charismatischen Formen verbunden. Theologisch sind für das Verhältnis von Sakrament und Salbung noch Klärungen nötig, auch als ökumenische Frage im Verhältnis zu Freikirchen.

<sup>11</sup> Nach dem Johannesevangelium sagt Jesus, dass er nur die Werke vollbringen kann, die er seinen himmlischen Vater tun sieht (Joh 5,19). Dem entspricht es, wenn der Epheserbrief sagt, dass wir »in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken [sind], die Gott vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen« (Eph 2,10 ELB).

der charismatischen Spiritualität entfernt, bis es mich zwanzig Jahre später – als doktorierter Universitätsassistent für Theologie – wieder in die charismatische Erneuerung zu ziehen begann. Einige Jahre lang besuchte ich charismatische Gebetskreise und Veranstaltungen als einfacher Teilnehmer, ohne als Vortragender oder Leiter eigene theologische Kompetenz einzubringen. Vor sieben Jahren gründete ich einen Gebetsraum mit zweimal täglichen Gebetszeiten, zuerst in der eigenen Wohnung, dann seit zwei Jahren ein kleines Gebetshaus in Innsbruck.<sup>12</sup>

Weil ich selber an den meisten Gebetszeiten teilnehme, bedeutet das, dass ich seit sieben Jahren viele Stunden wöchentlich in einer charismatisch und kontemplativ ausgerichteten Weise bete. Diese Praxis hat die innere Ausrichtung meines Lebens tief verändert und auch Auswirkungen auf meine Weise, Theologie zu treiben. Umgekehrt hat die fortlaufende theologische Reflexion zu einer eigenständigen Ausrichtung charismatischer Spiritualität beigetragen.<sup>13</sup>

## 2.1 »Vom Nicht-Tun zum Mit-Tun«

Die charismatische Expressivität mit den erhobenen Händen weckte in mir anfangs Widerstand. Je mehr die Menschen um mich herum – vor allem bei Großveranstaltungen – die Hände und ihr Gemüt erhoben, desto stiller wurde ich.<sup>14</sup> Ein Vortragender empfahl Neulingen, einfach so zu tun, als ob man »Charismatiker« wäre. Man würde dann von selber hineinwachsen, bis die erhobenen Hände zum authentischen Selbstaussdruck würden. Ich probierte das aus und es »funktionierte« auch. Später hatte ich aber den Eindruck, auf einen anderen Weg geführt zu sein. Wenn in Gemeinschaft charismatische Lieder gesungen wurden, begann ich einfache, kleine Bewegungen

<sup>12</sup> Vgl. die Homepage <http://dieweide.org> mit Texten zur dort praktizierten kontemplativ, charismatisch und sozial orientierten Spiritualität.

<sup>13</sup> Diese fließt auch in Vorträge und Seminare ein, die ich seit einigen Jahren für die Charismatische Erneuerung Österreichs halte.

<sup>14</sup> Das entspricht der Feststellung von Peter Zimmerling: »Nicht jedes Gemeindeglied ist in allen drei Bereichen von Geist, Seele und Leib gleich stark ansprechbar. Gerade eine ganzheitlich verstandene Lobpreiskultur muß dem einzelnen die ihm entsprechende Auswahl der Ausdrucksmöglichkeiten überlassen. Nur so entspricht sie der Vielfalt des Geisteswirkens. Mit der Neuentdeckung der emotionalen und körperlichen Dimensionen von Lobpreis und Anbetung ist häufig eine Unterschätzung des Verstandes verbunden. Stark verstandesmäßig orientierte Menschen werden dadurch leicht abgestoßen oder fühlen sich unter Druck gebracht, im Gottesdienst emotional und körperlich zu agieren« (Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen, 223).

auszuführen, wenn sie einer inneren Bewegung entsprachen. Das führte dazu, dass ich etwa mitten in einer Liedstrophe ein wenig meinen Arm zur Seite streckte, während meine Hände beim Refrain, wo die meisten die Arme hoben, unten blieben. Anfangs musste ich mich überwinden, solche unangepassten Bewegungen zuzulassen, dann fiel es – in einem Umfeld, das körperliche Expressivität zuließ – zunehmend leichter und ich entwickelte eine Freude und Freiheit mich zu bewegen, die weit über das hinausging, was sich früher mit dem angeleiteten Tun-als-ob ergeben hatte. Eine willkommene Nebenwirkung war, dass ich mich mehr und mehr frei fühlte von jeder Art von Gruppendruck.<sup>15</sup>

Später entwickelte sich aus diesen Erfahrungen das Prinzip: »Vom Nicht-*Tun* zum Mit-*Tun*.« Danach steht am Anfang der jeweiligen Gebetszeit ein mehr kontemplatives Ankommen in der Gegenwart Gottes, gemäß der Einsicht: Gott ist immer schon da, aber *ich* bin noch nicht da.<sup>16</sup> Er ist da und wartet auf mich. Er will *sich* mir geben und Er will *mich* mir geben. Wie Maria, die Schwester Martas, sitze ich zu den Füßen Jesu, bereit, alles von Ihm aufzunehmen. Was ich mitbringe an Stimmungen oder auch Ablenkungen (Gedanken, Sorgen, Pläne), halte ich Ihm hin, mit dem Anfangsgebet »Alles in deine Hände«. Erst wenn es zu einer inneren Bewegung kommt, in der ich die Präsenz Gottes spüre, drücke ich diese Bewegung aus, indem ich ein Gebet spreche (kurz, frei), ein Lied anstimme, eine Bibelstelle lese oder meine innere Bewegung in eine körperliche Bewegung übersetze. Dieses *Mit-Tun* ist Zustimmung, Akklamation zu dem, was ich als Gnadenzuwendung Gottes erfahre. Die Evangelien bezeugen, wie wichtig ein solches Zustimmung ist, damit Gott den nächsten Schritt führen und Verheißungen umsetzen kann.

Die Bewegung »Vom Nicht-*Tun* zum Mit-*Tun*« kann auch im gemeinschaftlichen Gebet vollzogen werden. Wenn ich in einen Raum komme, wo charismatisch gebetet wird, dann muss ich nicht sofort mitmachen! Selbst wenn es sehr laut zugeht, was bei freikirchlich-charismatisch ausgerichteten Großveranstaltungen oft der Fall ist,

<sup>15</sup> Die expressive Spontaneität in der charismatischen Erneuerung ist dennoch nicht frei von der Gefahr, konformistisch zu erstarren. »Auch die Vielfalt verstandesmäßiger, emotionaler und körperlicher Ausdrucksmöglichkeiten bietet keine Garantie für die Geistbewegtheit von Lobpreis und Anbetung. Die charismatische Lobpreiszeit kann genauso wie das traditionelle Gotteslob einer geisttötenden Ritualisierung anheimfallen« (Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 223).

<sup>16</sup> Eine solche natürliche Verbindung von charismatischem und kontemplativem Beten findet sich auch bei Johannes Hartl, der ein charismatisch ausgerichtetes Gebetshaus in Augsburg gegründet hat. Vgl. ders., *In meinem Herzen Feuer. Meine aufregende Reise ins Gebet*, Witten 2014, 58f.



kann ich mich in einen Raum innerer Ruhe versenken und still für mich beten: »Jesus, ich will nur dich.« Erst wenn mich eine Bewegung aus meinem Umfeld in meiner betenden Ausrichtung auf Gott hin unterstützt, beginne ich mitzumachen: nicht notwendig konform und so viel oder wenig, wie es der inneren Bewegung entspricht.

Auch als Leiter einer Gebetszeit bin ich in unserem Gebetshaus frei. Ich muss nicht ein bestimmtes Programm vorbereiten und »machen«. Ich tauche ein in die Gegenwart des großen, unfassbaren Gottes, und erst wenn eine innere Bewegung da ist, mache ich mit. Gebete, Liedvorschläge und körperliche Bewegung können unterdessen von anderen Anwesenden kommen. Wenn sich aber auch bei ihnen nichts zeigt, oder wenn die anwesenden Besucher zu scheu sind, eigene Impulse einzubringen, können damit auch längere Zeiten der Stille entstehen. Meist aber ist es umgekehrt: Bereits beim Betreten des Gebetsraums spüre ich, wie Gott mich in seine Gegenwart zieht und ich beginne mit Gebet und Liedern.

Damit ist der Ablauf einer Gebetszeit nicht vorhersehbar. Fix sind nur der Anfang – mit einem kurzen, freien Gebet, das Dank für die Gegenwart Gottes und die Gemeinschaft vor Gott ausdrückt, sowie die Bereitschaft zur Selbsthingabe: »Alles in deine Hände« – und das Ende mit einem gemeinsamen Vaterunser.

Diese Form eines gemeinsamen charismatischen Betens ist individualistisch in dem Sinn, dass es ganz die persönliche Ausrichtung auf Gott betont – zu Füßen Jesu, wie Maria, die Schwester Martas – ohne dabei besondere Rücksicht auf die (vermuteten) Bedürfnisse der anderen zu nehmen. Solches Beten ist aber zugleich offen auf Gemeinschaft aus der Erfahrung und dem Vertrauen, dass man dann, wenn man die Begegnung mit Gott realisiert, von Ihm in einer besseren, auch sensibleren Weise für die Situation und die Bedürfnisse der anderen Menschen geöffnet wird. Die anfängliche Nichtbeachtung von fremden Besuchern, die in die Gebetszeiten dazu stoßen, wird von diesen gewöhnlich nicht als achtlos, sondern als entlastend wahrgenommen. Sie kommen sich nicht vereinnahmt vor und sind frei, dasselbe zu tun, was sie bei den anderen, gerade auch den Leidenden sehen: sich mit der Situation, in der man ist, primär nicht auf Mitmenschen, sondern auf Gott auszurichten. Von Anfang an steht Gott im Mittelpunkt, nicht die Gemeinschaft und nicht der (bedürftige) Andere. Die Ausdrucksformen in Gesang, Gebet, Bibellesung, Bibeldeutung und Bewegung, die sich aus einer hörenden, empfangenden Grundhaltung ergeben, werden dann oft auch von anderen Teilnehmern als stimmig und gemeinschaftsöffnend wahrge-



nommen. Dies wird auch durch die Möglichkeit eines »Murmelbetens« unterstützt: Wenn Teilnehmer eine Bewegung in freiem Gebet artikulieren wollen und es sich dabei um Inhalte handelt, die nicht für alle relevant sind, sondern ihr persönliches Verhältnis zu Gott betreffen, dann beten sie nur halblaut, sodass von den anderen nicht der Inhalt, sondern nur das Murmelgeräusch verstanden wird. Dies lädt dazu ein, auch selber mit eigenen persönlichen Gebetsinhalten in das Murmeln einzustimmen. Damit wird ein sehr persönliches Beten möglich – durch das Verbalisieren mit einem ausgeprägteren »Mit-Tun« und einer ausgeprägteren Körperlichkeit, als es durch bloßes stilles Gebet möglich wäre – ohne dass es indiskret würde. Und das laute Beten bleibt dem Eindruck vorbehalten, dass die Inhalte auch für alle sind.

Entstanden ist dieses im Ansatz individualistische, in Gemeinschaft ganz auf Gott zentrierte Beten durch den Anfangseindruck, aus dem das Gebetszentrum entstanden ist: Betet, und lasst dabei die Türen offen.

Manches an dieser Gebetsform ist für die Besucher anspruchsvoller und herausfordernder, als es sonst bei Gebetstreffen in der charismatischen Erneuerung üblich ist. Wenn wie üblich eine ununterbrochene Folge von mitreißenden Liedern vorbereitet wird, die eine Band – unter Umständen minutiös geplant – ohne Unterbrechungen abspielt, dann kann ein mitreißender »Flow« entstehen, der das Erleben von Gott und Gemeinschaft unterstützt. Ich erinnere mich an den »Rat« eines Gebetskreisleiters: Wenn du erschöpft in eine Gebetszeit kommst, dann sing einige Lobpreislieder, auch wenn dir überhaupt nicht danach ist. So lange, bis du zu Gott »durchbrichst«. Dieser Rat ähnelt dem oben angesprochenen Vorschlag des Seminarleiters: So lange tun als ob, bis man hineinfindet. Die Gefahren dabei sind Aktivismus und fehlende Authentizität. Die eigene Befindlichkeit – unter Umständen von Erschöpfung, Trauer, Bitterkeit – wird missachtet, anstelle dass man sie (in einer Selbstanahme von Gott her) annimmt und transformieren lässt.

Wer solchen Prinzipien als Leiter folgt, kann leicht andere manipulieren und sich selbst aktivistisch überfordern. Wenn man damit erfolgreich ist, werden gruppenspezifische Wirkungen in Gang gesetzt, die man dann allzu leicht unterschiedslos mit einem Wirken des Heiligen Geistes gleichsetzt.<sup>17</sup> Wenn es bei den Menschen hingegen trocken bleibt und wenn die Gemeinschaft sich anscheinend nicht bewegt, dann muss man gemäß diesem Prinzip eben noch

<sup>17</sup> Zur Kritik einer fälschlich beanspruchten Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vgl. Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 116f, 220f.

mehr Anstrengung hineinstecken, bis der »Flow« wieder hergestellt ist. Mögliche Nebenwirkungen sind dann geistliche Verkrampfung, Wirklichkeitsverlust und Burnout.

Auch bei uns gibt es oft mitreißenden Lobpreis – als ein unverfügbares Geschenk, das wir miteinander von Gott empfangen –, aber viele Gebetszeiten in unserem Gebetshaus sind »für charismatische Verhältnisse« vergleichsweise »trocken«. Das führte auch dazu, dass Besucher, die ein Gefühl mitreißender »Salbung« erwarteten, bald wieder wegblieben. Andererseits kommen vor allem erschöpfte Menschen gerne, weil hier eine Atmosphäre ist, bei der man wirklich vor Gott zur Ruhe kommen kann. Und obwohl der verhältnismäßig große Anteil an geschwächten, auch psychisch belasteten Menschen eine Herausforderung ist, gilt auch für mich als Leiter: Gewöhnlich gehe ich gestärkter aus einer Gebetszeit heraus, als ich hineingegangen bin. Wäre es anders, dann ließe sich dieser Dienst nebenberuflich nicht bewältigen, so aber erfahre ich ihn als Stärkung und als »leichte Last« (vgl. Mt 11,28–30).

Eine Erfahrung, die sich aus solchem Beten ergibt, ist: Charismatische und kontemplative Spiritualität müssen sich nicht ausschließen. Im Gegenteil. Wenn charismatisches Beten ein Beten ist, dass sich vom Heiligen Geist leiten lässt, dann sind Achtsamkeit und Präsenz in einer hörenden, rezeptiven Haltung eine unverzichtbare Grundlage.

## 2.2 Toronto-Erfahrung: Vom »Umfallen im Heiligen Geist« zum »Soaking«

Zur Vorgeschichte unseres Gebetshauses gehört eine Begegnung mit einem oft als extrem eingeschätzten pfingstlich-charismatischen Zentrum in Kanada. Ein biographisches Buch einer charismatisch-freikirchlichen Missionarin hatte mich tief berührt.<sup>18</sup> Um von ihr zu lernen, besuchte ich 2007 eine Konferenz einer freikirchlich-neocharismatischen Gemeinde in Toronto, wo sie als Gastrednerin eingeladen war.<sup>19</sup> 1994 war von dort eine Welle von extremeren charismatischen Manifestationen wie unkontrolliertes Zittern und ein »Lachen im Heiligen Geist« – oft »Toronto-Segen« genannt – ausgegangen, die charismatische Kreise weltweit beeinflusst und auch

<sup>18</sup> H. u. R. Baker, Es gibt immer genug! Rolland und Heidi Bakers Dienst unter den Armen, Lüdenscheid 2003.

<sup>19</sup> Toronto Airport Christian Fellowship (TACF), seit 2010 unter dem Namen »Catch the Fire Toronto«. Im Internet: [http://en.wikipedia.org/wiki/Catch\\_the\\_Fire\\_Toronto](http://en.wikipedia.org/wiki/Catch_the_Fire_Toronto), sowie die offizielle Homepage <http://www.ctftoronto.com>

polarisiert hatte. Das schon länger verbreitete »Ruhen im Geist« – in einer mehr spektakulären Form, die in der englischen Formulierung »slain by the spirit« deutlicher zum Ausdruck kommt – war eines der auffälligsten dort praktizierten charismatischen Phänomene. Mit einer bemerkenswerten Geschwindigkeit gehen Leiter durch die Gänge und lassen Hunderte von dort stehenden Besuchern durch eine flüchtige Berührung auf die Stirn nach hinten kippen, wo sie von professionellen »Catchern« aufgefangen werden.

Das war auch schon 1994 so, als von dieser Pfingstkirche der sogenannte Toronto-Segen die charismatisch-pfingstlerischen Kreise weltweit durchwehte und auch polarisierte. Dem oft spektakulären Umfallen folgte eine Erfahrung von gottgeschenkter Entspannung und Frieden beim Liegen am Boden. Mit der Zeit begannen einige Gemeindeleiter zu begreifen, dass nicht das Umfallen, sondern das Ausruhen in Gottes Gegenwart die eigentliche Gnade war, und dass diese durch eine Sucht nach Spektakulärem oft vernachlässigt wurde. Nicht selten standen Menschen schnell wieder auf, um die umwerfende »Power of the Holy Ghost« erneut zu erleben, anstatt die ruhige, heilsame Gnade von Gottes liebender Gegenwart auszuhalten.

Aus dieser Einsicht entstand die so genannte Soaking-Bewegung<sup>20</sup>: Man ließ das spektakuläre Umfallen einfach weg und legte sich schlicht selber hin. Eine ruhige, meist instrumentale Musik (»Soaking-Musik«) von christlichen Musikern unterstützte die Atmosphäre des Friedens. Außer dem Einschalten des CD-Spielers besteht der Dienst von Soaking-Leitern lediglich darin, von einer Person zur anderen zu gehen und in einer unaufdringlichen Weise segnend die Hand auf die Schulter zu legen.

### 2.3 Beten und dabei die Tür offen lassen

Trotz mancher Irritationen hatte der Besuch der Konferenz »Soaking in God's Glory« auf mich und meine Begleiterin eine anhaltende Gnadenwirkung, die sich erst nach der Rückkehr zu entfalten begann. In uns entfaltete sich eine große, beständige Freude daran, im Gebet zu bleiben. Ein Jahr später entstand daraus der Impuls, jeden Abend und später auch jeden Morgen, »zu beten und dabei die Tür offen zu lassen«.

Das bedeutete, für jeden Besucher offen zu sein, ohne aber für den Gebetsraum zu werben oder die Gäste aktiv in eine Gemeinschaft zu integrieren. Eine der ersten unserer regelmäßigen Besucherinnen

<sup>20</sup> Von »soaking« = sich durchdringen, durchweichen lassen (sc. durch den Heiligen Geist). Vgl. im Internet: [http://en.wikipedia.org/wiki/Soaking\\_music](http://en.wikipedia.org/wiki/Soaking_music)



war eine Lehrerin aus freikirchlichem Umfeld. Als sie das erste Mal von einer anderen Besucherin mitgenommen wurde, hatte ich den Eindruck, ich sollte nur die Augen schließen und überhaupt nichts sagen oder tun, nicht einmal eine Musik einschalten. Einzig ein prasselnder Gewitterregen war durch das geöffnete Fenster zu hören. Nach einer halben Stunde spürte ich, dass ich nun die Augen aufmachen sollte. Ich sah die beiden Besucherinnen – die einzigen bei dieser Gebetszeit Anwesenden – in tiefer Entspannung am Boden liegen. Was ich nicht gewusst hatte war, dass diese Lehrerin, die in einer freikirchlichen Gemeinde sehr aktiv gewesen war, an einem Burnout litt. In den folgenden Jahren kam sie fast täglich, ohne irgendetwas selber zu tun. Sie lag einfach nur da und empfing Stärkung.

In dieser Zeit hatten wir auch unsere ersten Kontakte mit einem Suchtkranken. Mit einer akuten Kokainsucht bat er uns, an einem Einkerwoche unseres Gebetszentrums teilnehmen zu dürfen, in »kaltem Entzug«. Nach anfänglichem Zögern stimmten wir zu und boten ihm dort an, für ihn um die Gabe des Sprachengebets zu beten – als eine Form eines einfachen, unmittelbaren Betens, das in der großen Bedrängnis des Entzugs helfen konnte. Er empfing diese Gabe, und da er kaum ein Gebet auswendig konnte, wurde sie für ihn eine große Hilfe, überhaupt ins Gebet zu kommen. In dieser Woche begann er aus eigener Entscheidung, zu fasten und die Bibel zu lesen. Nach ungewöhnlich geringen Entzugsschmerzen kehrte er aus dieser Woche gestärkt und ermutigt zurück.<sup>21</sup>

Eine der größten Herausforderungen und zugleich reichsten Erfahrungen war der Kontakt mit einer extrem verschmutzten, inkontinenten Obdachlosen. Mehreren von uns wurde eine innige Begegnung mit dieser normalerweise unzugänglichen Frau geschenkt. Wir konnten sie, wunderbar befreit vom Ekel vor dem Gestank, herzlich umarmen und so die Schönheit eines Menschen dort erfahren, wo wir sie nie vermutet hätten. Ihr Besuch zu manchen Gebetszeiten in unserer Wohnung und später im Gebetshaus war für alle eine große Herausforderung, auch für sie selbst, da wir von ihr verlangten, dass sie sich zuvor duscht. Voll Freude und mit dröhnender Stimme sang sie in den Gebetszeiten Lieder mit. Wir sahen sie lachen und vor innerer Bewegung weinen. Einmal trafen wir sie an einem öffentlichen Platz, wo sie anstatt zu schweigen oder zu schimpfen lauthals christliche Lieder sang. Wir beteten viel für sie und auch mit ihr. Von ihrer Alkoholabhängigkeit und ihrer Fixierung auf den

<sup>21</sup> Er wurde schnell wieder rückfällig, kam aber regelmäßig zu den Gebetszeiten. Über ein halbes Jahr wurde er dann völlig frei von Drogen, bis er wieder einen schweren Rückfall hatte.



Schmutz konnten wir sie dennoch nicht befreien. Eines Tages war sie verschwunden. Wie viel wir ihr geben konnten, wissen wir nicht. Aber wir wissen, dass wir durch die Begegnung mit ihr beschenkt wurden, auch wenn die Strapazen uns manchmal an die Grenzen unserer Kräfte brachten.

## 2.4 Gebetshaus-Bewegung

Der Schritt von einem Gebetskreis zu einem täglich geöffneten Gebetsraum oder Gebetshaus bringt nicht nur quantitative Veränderungen. In einem Gebetskreis öffnet man sein Herz für eine intime Begegnung mit Gott in der Gegenwart einer einigermaßen vertrauten, konstanten Gruppe. Bei täglichen öffentlichen Gebetszeiten wechseln die Teilnehmer in einem weit höheren Maße. So lernt man viel eher, auch in der Gegenwart von Fremden in freier Weise seinen Glauben zu artikulieren. Wenn man das regelmäßig praktiziert, verändert das auch die Wahrnehmung von Öffentlichkeit im Alltag. Es gibt eine tief eingewurzelte »Seitenblickmentalität«,<sup>22</sup> mit der wir unbewusst die Erwartungen und Normen der Gruppe registrieren, in der wir uns gerade befinden. Für heikle Situationen ergibt das eine gesteigerte Wachsamkeit und Vorsicht – eine Form von Lampenfieber. Zumindest in unserer europäischen Kultur, für die Glaube weithin Privatsache ist, behindert uns diese Seitenblickmentalität, unseren Glauben unverkrampft und natürlich inmitten einer säkularen Öffentlichkeit zu artikulieren. Ein Kreuzzeichen, Bekenntnis oder Gebet, das für uns in vertrauter Umgebung vielleicht selbstverständlich ist, unterbleibt oder droht, in eine verkrampfte Zurschaustellung abzurutschen. Durch das tägliche Beten in wechselnden Umgebungen im Gebetshaus erfuhr ich, wie diese Beschränkungen zurückgingen und eine ungewohnte Freiheit und Natürlichkeit in der Ausrichtung auf Gott entstand. Nicht überall, aber in immer mehr Situationen verlor eine zuweilen lähmende Präsenz von Öffentlichkeit an Intensität. Zugleich damit stieg die Freiheit, auf einzelne Menschen zuzugehen oder auch öffentlich zu intervenieren. So kann ich diese eigenartige Erfahrung von reduziert wahrgenommenem Öffentlichkeitsdruck in Verbindung bringen mit der biblischen Geistwirkung der *parresia*, – eines Freimuts, der dazu befähigt, ein authentisches Glaubenszeugnis auch in Öffentlichkeit zu geben,<sup>23</sup> in einer Liebe zugleich zu Gott und zu den adressierten Menschen.

<sup>22</sup> Vgl. dazu W. Sandler, Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind. Kevelaer 2011, 40–47. Im Internet: <http://theol.uibk.ac.at/itl/900.html>

<sup>23</sup> Vgl. Apg 4,13.29.31.

Für viele ist ein katholisches Gebetshaus – auch ökumenisch offen – ungewohnt neu. Zugleich und weitgehend unabhängig voneinander entstehen aber in diesen Jahrzehnten immer mehr christliche Gebetshäuser, in der Mehrzahl ohne konfessionelle Bindung und fast durchwegs in der Weise von Basisbewegungen: auch wo die Leiter Großkirchen angehören, unabhängig von kirchlicher Hierarchie und finanziert durch Spenden. Verbunden damit gewinnt die alte Vision einer »ewigen Anbetung«, die seit vielen Jahrhunderten in Klöstern verbreitet ist und auch in pietistischen Bewegungen eine Geschichte hat, in neuen Formen eine neue Aktualität, und zwar vor allem unter jungen Christen. »24-7« – also 24 Stunden an 7 Tagen in der Woche – wurde zu einer elektrisierenden Parole, die immer mehr christliche Bewegungen erfasst.<sup>24</sup>

Wenn Gebetszeiten nicht nach zwei Stunden enden, sondern über viele Stunden und ganze Nächte durchgehalten werden, ändert sich auch die Form des Betens. In katholischen Bewegungen ist das Gebet vor dem ausgesetzten Allerheiligsten verbreitet, bei freier Gestaltung durch jene Personen, die sich für die jeweiligen Zeiten eingetragen haben.<sup>25</sup> Eine Tendenz zum charismatischen Beten zeigt sich am Liedgut und Formen eines freien, oft emotionalen Betens – oft in kraftvoller Fürbitte für bestimmte Anliegen, dann wieder Zeiten der Stille und Entspannung. Solches 24-7-Gebet findet nicht nur in Kirchen und Kapellen statt. Vorzugsweise werden Räume mit Gebetsschemeln und gemütlichen Sitzgelegenheiten ausgewählt, an den Wänden Zettel mit Notizen für Gebetsanliegen. Liegen am

<sup>24</sup> Vgl. Dave Roberts, Pete Greig, *Red Moon Rising. Wenn Freunde anfangen zu träumen und zu beten – Die Geschichte von 24-7 Prayer*, Wuppertal 2014 (engl. Original: 2004). Im Internet: <http://www.24-7prayer.com>. Eine leitende Idee ist dabei: Das Feuer des Gebets soll nicht mehr verlöschen, und zwar nicht nur zur Heiligung der Menschen und der Erneuerung der Gesellschaft, sondern vor allem, um Gott die Ehre zu geben. Die Wege, dieses Ideal zu verwirklichen, sind unterschiedlich. Nach dem Ansatz der 24-7-Bewegung werden Namenslisten ins Internet gelegt, um für bestimmte Tage oder Wochen eine ununterbrochene Präsenz von Betern an bestimmten Orten und durchgängig über viele Orte zu gewährleisten. Andere gründen Gebetshäuser und bemühen sich, so viele feste Mitwirkende zu gewinnen, dass ein beständiges 24-7-Gebet möglich wird. In Deutschland gibt es das Gebetshaus Augsburg, wo seit zwei Jahren Tag und Nacht ununterbrochen Gebet stattfindet (im Internet: <http://gebetshaus.org>). Dieses Gebetshaus engagiert sich auch für die Vernetzung von Gebetshäusern verschiedener Konfessionen in Europa. Im Frühjahr 2014 organisierte es erstmals ein Treffen mit Vertretern von über 100 Gebetshäusern aus über 30 Nationen.

<sup>25</sup> Vgl. in Österreich die Loretto-Bewegung mit einer charismatischen, eucharistischen, marianischen und ökumenischen Ausrichtung, [http://de.wikipedia.org/wiki/Loretto\\_Gemeinschaft](http://de.wikipedia.org/wiki/Loretto_Gemeinschaft) sowie die Homepage: <http://loretto.at>

Boden und entspanntes Sitzen – wie Martas Schwester Maria »zu den Füßen Jesu« – entspricht dem Bedürfnis von jungen Menschen, die oft viele Stunden im Gebet verbringen. Die durchgängige Erfahrung ist, dass die Ehrfurcht vor der Präsenz Gottes dabei keineswegs verloren geht. Vielmehr entsteht eine »heilige Atmosphäre«, die Menschen dazu einlädt, zu bleiben.

Dass diese vertiefte Innigkeit offen ist, sich mit sozialer Offenheit zu verbinden, kann eine kleine Bewegung junger katholischer Beter in Salzburg bezeugen.<sup>26</sup> Durch die Zeit im Gebetsraum im Glauben und in der Liebe gestärkt, folgten sie mitten in der Nacht dem Ruf des Hohelieds: »Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt« (Hld 3,2). So konnten sie mühelos auf »gestrandete« Menschen – z.B. alkoholisierte Jugendliche – zugehen, in Gespräch und Gebet, und wer wollte, den nahmen sie mit in den Gebetsraum. Mancher traute seinen Augen nicht, als er am nächsten Tag in heiliger Atmosphäre, mit dem Blick auf die Monstranz aus seinem Rausch erwachte. Auch zu Lebenswenden und Bekehrungen von Menschen ist es auf diese Weise gekommen.<sup>27</sup>

Solche »junge« Formen, für die es auch im protestantischen Bereich Beispiele gibt<sup>28</sup>, stehen quer zu einer verbreiteten europäisch-großkirchlichen Zurückhaltung. Wird hier nicht Menschen ungefragt das Evangelium aufgedrängt? Andererseits entsprechen sie dem Bild einer wesentlich missionarischen und evangelisierenden Kirche, die in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum von lehramtlichen Texten nochmals stärker betont wird, und näherhin dem Anliegen von Papst Franziskus, Kirche dürfe sich nicht in die Sakristei einsperren, sondern müsse auf die Straße gehen. Hier stoßen wir auf das geistgewirkte Phänomen einer Steigerung von Innen und Außen: Die fromme Innerlichkeit »in der eigenen Kammer« (Mt 6,6) weckt ein Feuer der Liebe – von Gottesliebe zu Nächstenliebe –, das auf die Straße hinausdrängt und die natürlichen Barrieren zu Menschen jenseits des eigenen Milieus überwindet. Die größere Tiefe ist die größere Weite. Gewiss sind auch

<sup>26</sup> Es handelt sich um eine Gruppe innerhalb der Loretto-Bewegung, die sich in jugendlichem Übermut »AFFEn« nennt, als Akronym für »Adoration Fighters for Eternity«.

<sup>27</sup> Vgl. das Zeugnis von »Dave« als Video im Internet: <http://www.loretto.at/pfingsten/video/pfingsten-13-zeugnis-dave>

<sup>28</sup> Vgl. Zeugnisse von Straßenevangelisierung ausgehend von temporären Gebetsräumen unter anderem auf der »Party-Insel« Ibiza: <http://www.24-7prayer.com/community/ibiza> sowie die Video-Dokumentation: <https://www.youtube.com/watch?v=TvIKfMRoIY>



beim genannten Beispiel der jungen Salzburger Christen kritische Rückfragen angebracht, für die allerdings eine Unterscheidung aus der Mitte einer charismatisch orientierten Spiritualität möglich ist: Zieht es mich auf die Straße, weil ich etwas Verrücktes erproben will, oder zieht mich gemäß dem Hohelied eine überströmende Liebe, die ein Charisma – Gabe und Aufgabe zugleich – ist und die Barrieren zu *ganz anderen* Menschen überwindet, sodass *sie selber* (nicht die eigenen Absichten, und auch nicht der Zustand der Anderen) im Mittelpunkt stehen?

Auch in der Form der Musik gibt es Änderungen. Wer viele Stunden in der Woche musikalisch anbetet, stößt auch mit dicken Liederbüchern bald an Grenzen. Wichtige Anregungen kommen hier vom freikirchlichen International House of Prayer (IHOP) aus Kansas City, wo seit vielen Jahren ein 24-Stunden-Gebet unter der Leitung von mittlerweile über hundert MitarbeiterInnen praktiziert wird.<sup>29</sup> Hier entstand eine Form eines improvisierten gemeinschaftlich-musizierenden Wechselgesangs ausgehend von zuvor gelesenen biblischen Versen. Unter dem Namen Harp & Bowl – in Anlehnung an Offb 5,8: Harfen und Schalen mit Gebet – findet diese musikalische Form zunehmend Verbreitung unter jungen charismatischen Christen in Europa. Auf diese Weise kann in spontan entstehenden Melodiefolgen ein biblischer Vers über zwanzig Minuten meditativ durchbetet werden, bis dann ein neues Gebetsanliegen mit neuem Grundmotiv folgt.

Mit guten Musikern kann damit in Gebetshäusern ein eindrucksvoller, ununterbrochener Klangteppich entstehen, verbunden mit einer starken Präsenz von Gotteswort und Glaubensbekundung. Für Menschen, die viele Stunden in der Woche aktiv oder als Gäste dabei sind, ist hier mit starken, auch suggestiven Wirkungen zu rechnen, die sehr unterschiedlich sein können und wohl noch genauer untersucht werden müssen. Ausgedehnte Zeiten der Stille – für ein Hören auf Gott und ein Wahrnehmen seiner selbst in der Gegenwart Gottes – scheinen mir für eine christliche Gebetshauskultur jedenfalls unverzichtbar zu sein.

— Prof. Dr. Willibald Sandler ist ao. Professor für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie an der Universität Innsbruck.

<sup>29</sup> Vgl. im Internet: [http://en.wikipedia.org/wiki/International\\_House\\_of\\_Prayer](http://en.wikipedia.org/wiki/International_House_of_Prayer), sowie die Homepage <http://www.ihopkc.org>



# »Die Oper des Sagens« von Michel de Certeau

## Ouvertüre

Johanna Breidenbach und Lucie Kaennel

## Der Autor

Michel de Certeau (1925–1986) war ein französischer Jesuit und Geisteswissenschaftler, der sich zeit seines Lebens an Grenzen abgearbeitet hat: Er hat sie vermessen, ist ihren schmalen Linien gefolgt, die sie zwischen ein »diesseits« und ein »jenseits« ziehen, hat sie überschritten und auch erweitert. Paradigmatisch lässt sich das an der Vielfalt der Disziplinen aufzeigen, in denen er zu Hause war: Theologie, Philosophie, Historiographie, Kulturwissenschaften, Psychoanalyse gehören unter anderen zu den Räumen, die er im wissenschaftlichen Betrieb der Universität für einander aufzuschliessen suchte.<sup>1</sup> Nach einem ersten abgeschlossenen Studium in Altphilologie, klassischer Literatur, Theologie und Philosophie trat er 1950 in den Jesuitenorden ein und durchlief noch einmal die vorgesehenen philosophischen und theologischen Studien des Ordens.<sup>2</sup> Prägend waren für seine akademische Laufbahn nach dieser langen Ausbildung Reisen nach Südamerika sowie biographische, gesellschaftliche und kirchliche Umbrüche, die ab den 60er Jah-

<sup>1</sup> Diese Interdisziplinarität wird oft von Certeau selbst und auch in der Sekundärliteratur als »Kunst des Wilderns« bezeichnet.

<sup>2</sup> Luce Giard, Michel de Certeau. Ein biographisches Porträt, in: Marian Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007, 21–32, 23f. Zum Leben und Werk Certeaus sei auch folgende Literatur empfohlen: François Dosse, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2002; Christian Delacroix/François Dosse/Patrick Garcia/Michel Trebisch (Hg.), Michel de Certeau. Les chemins d'histoire, Brüssel 2002; Luce Giard (Hg.), Le voyage mystique. Michel de Certeau, Paris 1988 (Bibliogr. der Werke von Certeau, 191–243); Claude Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris 1991; Jeremy Ahearne, Michel de Certeau. Interpretation and Its Other, Cambridge 1995; Inigo Bocken (Hg.), Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel De Certeau, Leuven 2013. Zur Rezeption des Werkes von Certeau vgl. Éric Maigret, Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité, in: Annales. Histoire, sciences sociales 55 (2000), 511–549.

ren eintraten und auf die er sensibel reagierte. Die akademische Anerkennung blieb ihm trotz seiner regen Forschungs- und Publikationstätigkeit lange weitgehend verwehrt; vielleicht auch, weil Grenzgänger stets etwas Verunsicherndes haben. Ab 1978 lehrte er in San Diego und befasste sich vertieft mit der amerikanischen Kultur- und Sozialwissenschaft.<sup>3</sup> In diesem Gebiet erfolgte seine Rezeption bislang am breitesten. Schliesslich wurde er 1984, zwei Jahre vor seinem Tod, an die *École des hautes études en sciences sociales* berufen. Zu seinen Hauptwerken gehört neben der *Kunst des Handelns*,<sup>4</sup> dem *Schreiben der Geschichte*<sup>5</sup> und der *GlaubensSchwachheit*<sup>6</sup> die *Mystische Fabel*,<sup>7</sup> eine Summe von Untersuchungen zur Sprache der Mystik in der frühen Neuzeit. Das sprachtheoretische Interesse Certeaus ist sichtbar in der Mitte seines Werkes angesiedelt<sup>8</sup> und eben diesem verdanken wir auch seine Beschäftigung mit der Glossolalie.

<sup>3</sup> Marian Füssel, Einleitung: Ein Denker des Anderen, in: Ders. (Hg.), Michel de Certeau, 7–19, 9.

<sup>4</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Bd. 1: Arts de faire, u. Bd. 2: Habiter, cuisiner, Paris 1980. Dt. Übers. des ersten Bandes: *Die Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1988.

<sup>5</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975; dt. Übers.: *Das Schreiben der Geschichte*. Aus dem Französischen übersetzt von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Roger Chartier, Frankfurt a.M./Paris 1991.

<sup>6</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987; dt. Übers.: *GlaubensSchwachheit*. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble, Stuttgart 2009.

<sup>7</sup> *La fable mystique xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle*, Bd. 1, Paris 1982; Bd. 2, hg. v. Luce Giard, Paris 2013. Dt. Übers. des ersten Bandes: *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010.

<sup>8</sup> Hier sei besonders auf folgende Studien von Certeau hingewiesen: *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, Paris 1968, erweiterte Ausgabe unter dem Titel: *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris 1994; *Le parler angélique*, in: M. de Certeau, *La fable mystique*, Bd. 2 (Anm. 7), 257–286 [Originaldruck unter dem Titel: *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, in: *Actes sémiotiques. Documents* 6:54 (1984), 7–31]; zusammen mit Dominique Julia und Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, Paris 1975.

## Der Aufsatz

Der Glossolie wandte er sich Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre im Zusammenhang seines Interesses für mündliche Aussageakte zu.<sup>9</sup> Den vorliegenden Aufsatz verfasste er 1980 als Vortrag für eine Tagung in Urbino; er erschien dann erstmals ebenfalls 1980 in der vom Pariser *Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou* (dem sogenannten *Centre Beaubourg*) herausgegebenen Zeitschrift *Traverses* und wurde 2013 im zweiten Band der *Fable mystique* wiederabgedruckt.<sup>10</sup> In der folgenden Zeit sammelte sich, als durch die Auflösung der Lacanschen Schule in Paris Forschungskapazitäten freigesetzt wurden, eine informelle Gruppe von Forschern unterschiedlicher Fachgebiete (der Psychoanalyse, der Linguistik, der Medizin und Literaturtheorie) um ihrem Interesse an der Glossolie weiter nachzugehen.<sup>11</sup> Sie beschäftigte sich dabei schwerpunktmässig mit den Forschungen zur Glossolie Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts, so wie es auch in Certeaus Aufsatz der Fall ist. Eine weitere Tagung wurde ins Leben gerufen und eine breite Publikation unter der Regie von Certeau und dem Linguisten Jean-Jacques Courtine geplant. Sie konnte erst nach seinem Tod erscheinen und enthält neben einer Hommage an Certeau gleichsam das Kompendium der Forschungsergebnisse dieser Gruppe.<sup>12</sup> Inzwischen liegt auch eine englische Übersetzung des Aufsatzes vor, die 1996 in der Zeitschrift *Representations* erschienen ist und von Daniel Rosenberg besorgt wurde.<sup>13</sup>

In der »Oper des Sagens« untersucht Certeau in acht Abschnitten das Phänomen der Glossolie als ein Phänomen der Inszenierung von Sprache, die den gegenständlichen Gebrauch von Worten immer wieder durchbricht und verfremdet. Dabei kann die Motivation dieser Inszenierung religiös oder auch anders gefärbt sein; es macht das Denken von Certeau aus, dass er seine Analysen mit grosser begrifflicher Unvoreingenommenheit vorträgt und deren Phänomen-

<sup>9</sup> Vgl. auch zum Folgenden Dosse, Michel de Certeau, 312.

<sup>10</sup> Michel de Certeau, *Utopies vocales: glossolies*, in: *Traverses* 20 (1980), 26–37; wieder abgedruckt unter dem Titel: *L'opéra du dire: glossolies*, in: M. de Certeau, *La fable mystique*, Bd. 2 (Anm. 7), 337–357.

<sup>11</sup> Vgl. Jean-Jacques Courtine, *Une anthropologie de la voix*, in: Delacroix et al. (Hg.), Michel de Certeau, 179–189, 182. Dazu gehörten unter anderen auch die Psycholinguisten Jean Bobon und André Roch-Lecours, die Certeau in seinem Aufsatz erwähnt.

<sup>12</sup> *Langages* 91: *Les glossolies* (1988).

<sup>13</sup> Michel de Certeau, *Vocal Utopias: Glossolias*, in: *Representations* 56 (1996), 29–47.

bereich weit offen hält. So steht die Glossolalie der vernünftigen Sprache gegenüber als das Unsinnige schlechthin – und wird von dieser wegen ihrer Unverständlichkeit durch alle möglichen Kategorisierungen degradiert und handhabbar zu machen versucht. Diesen Verfahren, mit denen die rationale wissenschaftliche Aneignung sich das Unsinnige zu eigen machen will, indem sie es erklärt und ihre Bedeutung fixiert, spürt Certeau sorgfältig und kritisch nach. Er legt dabei offen, wie die vernünftige Sprache ihr Gegenteil, den Unsinn, als ihre eigene Bedingung in sich trägt – und auch die Zungenrede auf den Sinn als ihr Anderes angewiesen ist. Beide »Positionen der Sprache gehören zusammen wie Zwillinge oder eben wie eine Bühne und der Raum hinter den Kulissen, der doch entscheidend mitbestimmt, was sich vorne auf der Bühne abspielt.

Über den Begriff der Institution verfolgt er diese Dynamik der zwiefältigen Stiftung von Sprache (als reines Sagen und als ein etwas-Sagen) bis in die Konventionen der Sprache und der damit verbundenen Frage nach Macht in unserer Gesellschaft hinein. Insgesamt liest sich seine Beschreibung wie ein Plädoyer für das »Gras zwischen den Pflastersteinen«.

## Die Übersetzung

Generell haben wir versucht bei der Übersetzung so nah wie möglich am Französischen zu bleiben und die zum Teil eigenwillige und elliptische Ausdrucksweise des Autors<sup>14</sup> nicht zu sehr zu glätten. Zwischen diesem Ziel und einer grösstmöglichen Verständlichkeit galt es immer wieder die Mitte zu finden. So liess sich beispielsweise die einheitliche Übersetzung von *parler* (sprechen) und *dire* (sagen) oder auch von *semblant* (das Ähnliche, der Anschein) und *discours* (die Rede, der Diskurs) nicht durchhalten. Das liegt auch daran, dass Certeau die Worte in ihrer Nuancenvielfalt, die sich aus den unterschiedlichen Disziplinen (Linguistik, Psychoanalyse, Theologie usw.) speist, auslotet, in Spannung zueinander setzt und mit ihr spielt. Deswegen haben wir jeweils das Original in Klammern dazu geschrieben, wenn es uns nötig erschien.

Deutsche oder andere fremdsprachige Zitate im Fliesstext und den Fussnoten haben wir, soweit sie zu finden waren, direkt aus

<sup>14</sup> Vgl. dazu Füssel, Einleitung, 13: »Der an Metaphern reiche Stil Certeaus verleiht seinen Schriften eine literarische Qualität, die sicher einen Grossteil der von seinem Werk ausgehenden Faszination ausmacht. Andererseits wird dadurch Verständnis und Darstellbarkeit seiner Argumentation nicht immer erleichtert.«



den Originalausgaben bzw. Ausgaben der deutschen Übersetzungen wiedergegeben und ansonsten selbständig übersetzt. Allfällige Korrekturen wurden dabei von uns stillschweigend vorgenommen. Die Kursivsetzung folgt weitestgehend dem französischen Text, nur die lateinischen Ausdrücke wurden von uns zusätzlich kursiv gesetzt.

— Dipl. theol. Johanna Breidenbach ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

— Dr. theol., Dr. sc. rel. Lucie Kaennel ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentalthologie, an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91  
[hermes@theol.uzh.ch](mailto:hermes@theol.uzh.ch)  
[www.uzh.ch/hermes](http://www.uzh.ch/hermes)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Andreas Hunziker / Simon Peng-Keller /  
Johannes Corrodi Katzenstein / Gaby Staub

---